

ر. س. زينر

موسوعة الأديان الحية

الأديان غير السماوية

الجزء الثاني



ترجمة

د/ عبد الرحمن عبد الله الشيخ

ر. س. زينر

موسوعة الأديان الحية

• الكتاب: موسوعة الأديان الحية (ج ٢)
الأديان غير السماوية (أديان الحكمة)

THE CONCISE ENCYCLOPEDIA
OF LIVING FAITHS

• الكاتب: ر. س. زينر Robert Charles Zaehner

• الكتاب الأصلى صادر باللغة الإنجليزية.

• الطبعة الأولى ٢٠١٠، طبع فى مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، كورنيش النيل، رملة بولاق، القاهرة.

ت:٢٥٧٧٥٢٢٨/٢٥٧٧٥٠٠٠

فاكس: ٢٥٧٥٤٢١٣(٠٠٢٠٢)

ص.ب: ٢٣٥ــ الرقم البريدى:١١٧٩٤رمسيس

WWW.gebo.gov.eg

Email: info@gebo.gov.eg

زينر، ر. س.
موسوعة الأديان الحية ج٢ / تأليف: ر. س. زينر؛ ترجمة وتعليق: عبد الرحمن عبد الله الشيخ. ــ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
٤١٦ ص؛ ٢٤سم. ــ (الألف كتاب الثانى)
تدمك ٩ ٦٩٧ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
المحتويات: ــ الأديان غير السماوية
(أديان الحكمة wisdom)
١ ــ الديانات الهندية ــ موسوعات
أ ــالشيخ، عبد الرحمن عبد الله (مترجم ومعلق).
ب ــ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٢٨٧ / ٢٠١٠
I.S.B.N - 978 – 977 – 421 – 697 – 9
ديوى ٢٩٤

الألف كتاب الثانى

نافذة على الثقافة العالمية

ر. س. زينر

موسوعة الأديان الحية

الجزء الثاني
الأديان غير السماوية

ترجمة

د/ عبد الرحمن عبد الله الشيخ



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٠

الألف كتاب في سطور .....

صدر مشروع الألف كتاب الأول عام ١٩٥٥ بإشراف الإدارة العامة للثقافة، التابعة لوزارة التربية والتعليم. وقد اهتم بأمهات الكتب العالمية والكلاسيكيات، كما شمل العلوم البحتة، والعلوم التطبيقية، والمعارف العامة، والفلسفة وعلم النفس، والديانات، والعلوم الاجتماعية، واللغات، والفنون الجميلة، والأدب بفروعه، والتاريخ والجغرافيا والتراجم. وتوقف العمل به عام ١٩٦٩.

صدر مشروع الألف كتاب الثاني عام ١٩٨٦عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. وقد اهتم بترجمة الكتب الحديثة محاولةً منه للاتصال بالثورة العلمية والثقافة العالمية المعاصرة .

وقد قُسمت إصدارات المشروع إلى ١٩ فرعًا هي: الموسوعات والمعاجم، والدراسات الاستراتيجية وقضايا العصر، والعلوم والتكنولوجيا، والاقتصاد والعلوم الإدارية، ومصر عبر العصور، والكلاسيكيات، والفن التشكيلي والموسيقى، والحضارات العالمية، والتاريخ، والجغرافيا والرحلات، والفلسفة وعلم النفس، والعلوم الاجتماعية، والمسرح، والطب والصحة، والآداب واللغة، والإعلام، والسينما، وكتب غيرت الفكر الإنساني، والأعمال المختارة.

(أنظر القائمة آخر الكتاب)

الفهرس

الجزء الثانى (الأديان غير السماوية)

(٨) شنتو (٢٧٧ ـ ٣٠٥)

(٩) الكونفوشيوسية (٣٠٧ ـ ٣٣٩)

(١٠) الطاوية (٣٤١ ـ ٣٧٢)

مُقَدِّمة الترجمة العربية

صدرت هذه الموسوعة التى بين يدَى القارئ فى طبعتها الإنجليزية سنة ١٩٥٩، ومع هذا نجد المحرر ر. س. زينر Zaehner يذكر فى مبحث الخاتمة أنه بتحليل العناصر الأساسية فى الدين الهندوسى والدين الصينى ـ وهذا الدين الأخير على نحو خاص ـ وُجد تشابه أو تماثل بينهما وبين الماركسية التى حاولت أن تأخذ شكل الدين، فالماركسية يمكن اعتبارها نظرة حلولية كاملة كالدين الصينى، فقد حلّت فى كلتا الحالتين قوانين طبيعيةٌ محل الأرباب. وقارن المحرر بين دورة الحياة والميلاد ـ أو التناسخ، أو الموت فالميلاد الجديد فالموت فالميلاد الجديد، وهكذا ـ بفكرة الحتمية فى الماركسية. ماذا يريد الرجل أن يقول؟ يريد أن يقول إن الشيوعية أو الخط الاشتراكى سيكون أطول عمرا فى الصين منه فى بلاد أخرى لها عقيدة أخرى. تُرى هل أخطأ الرجل فى تحليله، ونحن الآن فى ٢٠٠٢؟ ألا يُوضح هذا أهمية دراسة أفكار الآخرين ودياناتهم، إن لم يكن لأسباب الدعوة أو التبشير، فلأسباب أخرى عملية.

ومرة أخرى صدرت هذه الموسوعة فى سنة ١٩٥٩، ومع هذا نجد المحرر نفسه يذكر لنا فى آخر سطور مبحثه إن اليهودية عانت كثيرا وبقى من معتنقيها من بقى، وعانت المسيحية وقابل المسيحيون الموت دفاعا عن عقيدتهم، أما دور المسلمين فى المواجهة فلم يَحن بعد. إن الإسلام آخر أديان التوحيد الكبرى وسيحين وقت امتحانه. هل هو استعداد مبكر لمواجهة الدين الحنيف نبَّه إليه الباحثون فى تاريخ الأديان منذ ذلك الحين أو ـ وهو الأصح ـ قبل ذلك الحين بزمن طويل؟

كيف نغير الخطاب الدينى الإسلامى لأصحاب الأديان الأخرى ونحن لا نعرف بالتفصيل أديانهم ولا نعرف بالتفصيل كيف يفكرون؟! إن الهدف من ترجمة هذه الموسوعة إلى العربية، هو الهدف نفسه الذى قصده مؤلفوها بتأليفها، ألا وهو معرفة ما يفكر فيه الآخرون.

* * *

نفهم من هذه الموسوعة أن العلم والتكنولوچيا أسقطا كثيرا من الأفكار العقائدية فى الهند وشرق آسيا، بل إن زينر يقول لنا (ص ٨٢٢)، إن الجانب العقائدى فى المسيحية قد اهتز لكنها بقيت أساس النظام الاجتماعى فى البلاد المسيحية، بل وغيّرت من وجهة نظر المسلمين والهندوس لتعدُّد الزوجات، ووجهة نظر الهندوس لزواج الأطفال.

* * *

يبدأ هذا الجزء الثانى من هذه الموسوعة بمبحث عن الهندوسية التى يبلغ عدد معتقيها ٣٠٠ مليون نفس معظمهم فى الهند، وهذا لا يمنع من وجود أعداد كبيرة منهم فى أنحاء أخرى من آسيا وفى أفريقيا، وفى جزر الهند الغربية. والهندوسية كاليهودية ليست دين دعوة بعكس الإسلام والمسيحية والبوذية، فالهندوسية عقيدة لمجموعة بشرية بعينها، فلم يبذل الهندوس ـ وكذلك اليهود ـ أىّ جهد لدعوة الأغيار إلى دينهم. والهندوسية هى أُمُّ عقائد التناسخ أو التقمص. وينظر البوذيون للهندوسيين على نحو ما ينظر المسلمون والمسيحيون لليهود. وهذه مسألة نؤكد عليها فى هذه المقدمة كما أكد عليها كاتب البحث الأستاذ باشام لمغزاها المهم فى العلاقات السياسية.

وفى المائة سنة الأخيرة تخلت الهندوسية عن كثير من جوانبها العقيمة، وهى فى سبيلها للتخلى عن جوانب أخرى. لقد انتهى نظام السّاتى، أى نظام دفن الأرملة مع زوجها، وأصبح تزويج الأطفال غير قانونى، وتم إلغاء البغاء فى المعابد، وكان قبل ذلك ملمحا من ملامح العبادة الهندوسية. وقد يختفى قريبا تحريم لمس أفراد الطبقات أو الطوائف النجسة، أى التى تُعتبر نجسة طقسيا، وأصبح من حق المرأة أن تتزوج مرة أخرى. وظهرت حركة إصلاحية تزعمها رام موهان روى (ت. ١٨٣٣) الذى درس الإسلام واللاهوت المسيحى، وانتهى إلى أن الهندوسية كانت فى الأساس من أديان التوحيد الخالص ولم تعرف الشّرك إلا بمرور الوقت، ورفض عبادة الصور والتماثيل (الأيقونات)، وقال بأن الله مُتسامٍ مُتعالٍ، لكن أتباعه سرعان ما ابتعدوا عن هذا

الطريق واتخذوا اتجاها باطنيا. وفى سنة ١٨٨١، وجدنا كيشاب شاندرا سِنّ يؤسس ما أسماه «الشريعة الجديدة» ويضم فى شريعته هذه نصوصا من كل الأديان الكبرى، ورغم بقاء جانب من مؤسسته الدينية حتى الآن إلاّ إنها فقدت تأثيرها.

وذهب دياناند الكجراتى (من كُجرات) إلى أن الهندوسية كلها ضلال، وأن تعدد الآلهة أو الأرباب شرك وضلال، وأن نظام الطبقات المغلقة فاسد. ورفض كل النصوص الدينية ما عدا الفيدات الأربعة التى فسّرها على أنها تشير إلى إله واحد، وأن كل الأسماء التى تشير إلى آلهة متعددة إنما هى فى الحقيقة لا تعنى إلاّ الإله الواحد، وأن الإشارات إلى أضحيات حيوانية ليس إلا رمزا، ومازالت مؤسسته الدينية هذه واسمها (آريا ساماج) موجودة حتى الآن.

ويحدثنا البحث عن سيدة إنجليزية هى مدام هيلينا بلافتسكى تلقّت وحيا (هكذا)، وأسست فى الهند جمعية يُقال لها الجمعية الثيوصوفية، وكان من الواضح أنها أرادت إدخال أفكار مسيحية فى الهندوسية، وقد وصلت للهند سنة ١٨٧٧ وكان مساعدها المخلص هو الكولونيل أولكوت Olcott وراجت الأفكار المتعاطفة مع الهندوسية فى أوروبا والولايات المتحدة. ويخلص الباحث من بين ما خلص إليه إلى أن غاندى كان مصلحا دينيا هندوسيا، استقى بعض أفكاره من ديانة أخرى أكثر تشددا هى اليانية.

* * *

اليانية دين منشق على الهندوسية، تماما كما انشقت البوذية. لقد أسسها زاهد عريان (كان لا يرتدى ملابس إطلاقا) معاصر لبوذا. غادر هذا الزاهد بيته وترك أسرته بحثا عن الخلاص من التناسخ، أو التقمص، أو دورة الميلاد فالموت فالميلاد الثانى فالموت.. إلخ. وراح يُميت جسده بالتقشف الشديد إلى أن أصبح روحا خالصا، فيما يقول أتباعه، وصار من أصحاب «الفتوحات».

واليانيون موجودون حتى الآن ويكثرون فى كُجرات. إن لكل شىء عند اليانى روحا، فهو يرى فى الحجر والشجر والرمل أرواحا حبيسة لبشر، أو كائنات كانت حية فى حياة سابقة حياة أخرى، ثم أصبحت حبيسة هذا الحجر أو هذه الشجرة أو هذه الرملة أو هذه التربة... ففى كل حجر مُلقًى فى الطريق روح تعانى فى صَمت... وعلى هذا فالدنيا بالنسبة لليانى مكان للبؤس والأسى، وحتى التعامل مع الماء والنار لا بد أن يكون بحذر، ففيهما تكمن أرواح بشرية أو غير بشرية فى دورة من دورات التقمّص، حتى النملة، حتى البرغوث، حتى الكلب أو القطة... إلخ. وقد تبدو هذه نظرة شفوقة رقيقة إنسانية، لكن هيا بنا ننظر للنتائج العملية:

ـ لا يعمل اليانى فى الفِلاحة حتى لا يُلحق الضرر بالأرض نفسها. ومن الأفضل أن يترك للآخرين ارتكاب هذا الإثم فيأكل من أرز ينتجه غيره.

ـ لا يشترك فى الحصاد ويترك لغيره إثم إيذاء الحشرات، وإثم تقطيع النبات.

ـ الحديد يعانى على سندان الحداد، لذلك فاليانى لا يعمل حدادا، ولا يعمل فى أيَّة صنعة تضر المادة التى تقمصتها أرواح حبيسة: لا تؤذِ لوح الخشب بالنشر ولا قطعة الحديد بالطَّرق. اترك غيرك يتحمل هذا الإثم.

لذا فاليانيون لا يعملون إلا بالتجارة، وبالتجارة صاروا أثرياء، وعرف عنهم أنهم يعلمون أولادهم تعليما راقيا، وعُرف عنهم حرصهم على عدم الذوبان فى الهندوسية.

أليس لهذه المعلومات مردود اقتصادى أو تجارى! ثم ألا يذكِّرنا هذا بدين آخر يعتمد على إثم الأغيار فى العمل أيام السبوت، وعلى إثم الأغيار فى العمل الزراعى فى كل سابع سنة من التقويم القمرى؟! وننتقل إلى دين آخر.

* * *

البوذيةُ كما هى موجودة اليوم هى مجموعة كبيرة من التعاليم بدأت تتكوّن منذ ٢٥٠٠ سنة. بدأها جواتيما أو (جواتاما) الذى أصبح معروفا باسم بوذا أو البوذا، أى المستنير أو الذى نوّر نفسه بنفسه، وهو ليس البوذا الوحيد فى تاريخ البوذية، فأى شخص يتمكن من قمع نفسه والتخلص من دورة التناسخ ـ أى ألاّ يولد ثانية بعد موته ليحيا حياة جديدة يعقبها موت فحياة جديدة أخرى فموت وهكذا إلى ما لا نهاية ـ أى شخص يصل لهذه الدرجة يصبح بوذا أو بوذيساتفا.

والبوذيون لا يعبدون بوذا سواء كان المقصود بوذا الشخصية التاريخية المعروفة باسم جواتيما (أو جواتاما) أم غيره، بل إنهم يقدمّون لتمثاله الزهور (الفانية) دلالة على أنه لم يعد حيًا. والبوذية فى الأساس دين هندى. وعُرفت تعاليم جواتيما الذى عُرف باسم بوذا بالدرما (أو الدارما أو الدمّا)، ومعناها ما هو حق أو ما يجب أن يكون. والبوذية الأصولية لم تُشِرْ لرب أو أرباب على عكس الهندوسية. وهذه الحياة عند البوذيين ليست مقدمة لحياة الخلود وإنما تتحقق النتيجة فى هذه الحياة نفسها، فلو صلح الفرد (التزم بالتعاليم) لأدى هذا لما هو أفضل هنا والآن ولكن بشكل تدريجى، أما ما بعد الآن (الآخرة أو العالم الآخر) فهو فوق الوعى وهو مرحلة يصلها المتأمل المتقشف (المتصوف).

وبمرور الوقت انقسمت البوذية إلى مذاهب شتى، وهذا طبيعى، وادَّعت كل منها انتماءها لتعاليم بوذا التى فسّروها تفسيرات متباينة، فعقد الأرهانات (الرهبان) مجمعًا بوذيًا لتأكيد نص الذرما (تعاليم بوذا) التى علمها الواحد المجيد، لأن الذرما تحفظ نفسها بنفسها. ووضعت الذرما فى سلال ثلاث وأضافوا إليها الشروح، وتُعرف أحيانا بالشرائع الباليّة لأنها كُتبت باللغة البالية.

وفى بريطانيا عكف الباحثون والمترجمون على هذه الشرائع البوذية يدرسونها ويحللونها، ومن هؤلاء الباحثين كاتب المقال الأول عن البوذية وهو الأستاذ هورنر. لكن هذا لم يحدث عندنا بالعربية، فكيف نتعامل مع البوذيين سياسيًا واقتصاديًا على أساس متين؟! واستمرت الخلافات فجرى عقد مجمع بوذى ثانٍ انشق منه عدد من رجال الدين قالوا بوجود كامل فوق العالم Supermundane لا يظهر فوق الأرض إلا بشكل شبحى. وكانت هذه النقطة فيما بعد مجالاً لتسرب الفكر الأوروبى إلى البوذية. لكن البوذية السَّلفية ظلت على إصرارها على إنكار أى جوهر دائم فى موجود فرد، بل وأصرّت على إنكارها للطبيعة السّامية لبوذا (جواتيما المعروف).

ودخل البوذية كثير مما كان فى الهندوسية، فأصبح الرهبان البوذيون يعيشون على التسوُّل، وأصبح صحن تلقى فتات المتصدِّقين هو شارة المجموعة البوذية أو الطريقة البوذية ينقله زعيم أو شيخ الطريقة لمن يُعيِّنهُ خليفة له، تمامًا كما كان الحال فى بعض الطوائف الهندوسية. وفكرة البوذا فى ضوء فكرة التناسخ، أى انتقال الروح إلى كائنات أخرى، كانت ـ وربما مازالت ـ فكرة تساعد البوذية على ضم أديان أخرى تحت جناحيها، ففى وقت من الأوقات قيل إن دعاة الشنتو، ما هم إلا ظهورات لبوذا، وبهذا تسللت البوذية لليابان، وعلى النحو نفسه كانت هناك محاولات لإدراج الطاويَّة (الدين الصينى الأصلى)، فى طيات البوذية، وجرت بعض المواءمات بين الكونفوشيوسية والبوذية.

وتتيح عقيدة التناسخ (السامسارا) للبوذيين مجالا لقبول الواقع وتفسيره، فالرجل الصالح الذى مات ميتة شنيعة، فسّره كونفوشيوس للسائل بأن هذا الصالح كان قد ضرب أباه وأمه حتى الموت فى حياة سابقة عاشها، وهذا يفسّر إلى حد ما بعض المواقف الصينية من أحداث العالم، إذ لا بد من الضرب على المصالح الاقتصادية والاستراتيجية بشدة لضمان التعاون على وفق هذه الفكرة الكامنة فى الضمير الصينى وإن عدَّلتها الكونفوشيوسية والطاوية، والاتجاه الاشتراكى بعد ذلك. وعلى أية حال، فإن

هذه البوذية السلفية (الثيرافيدا) قد لحق بها كثير من الأفكار غير السلفية، وكانت أثناء مسارها تحتوى كثيرًا من الأفكار، كان بعضها متناقضًا.

* * *

تنتشر البوذية الثيرافيدية (السلفية) فى جنوب العالم البوذى خاصة سيلان وبورما وسيام(*)، كما كانت تسود شمال الهند قبل الفتح الإسلامى، أما فى شمال العالم البوذى فنجد بوذية أخرى هى بوذية الماهايانا التى يتمثل وجودها الآن فى الصين واليابان ونيبال والتبت وكوريا. والبوذية الشمالية استوعبت داخلها الأديان المحلية فى وقت من الأوقات، فلم يكن هناك تعارض فى أن يكون الصينى بوذيًا وكونفوشيوسيًا أو طاويًا، ولم يكن هناك تعارض فى أن يكون اليابانى بوذيًا وشنتويًا، لكن عند تنامى الحركات الوطنية، جرى إحياء الأديان الأصلية: الشنتو فى اليابان، والطاوية والكونفوشيوسية فى الصين، وظهرت حركات معادية للبوذية باعتبارها دينًا غريبًا غير وطنى. ورغم أن جذور البوذية الشمالية (الماهايانا) تعود فى كثير من أفكارها لبوذا نفسه، فإنَّ الكتابات التى تعرض عقائد الماهايانا الأساسية لم تظهر إلا مع بداية الحقبة المسيحية. ومؤلف المبحث الخاص ببوذية الماهايانا يعقد مقارنات بين هذا النوع من البوذية والمسيحية، ويخلُص إلى أنها اقتربت فى أفكارها العامة من المسيحية، ولا يهمنا فى هذه المقدمة إلا الإشارة إلى هذا التعاطف بين الدينيْن مما قد يكون له آثار أخرى، ومن هنا أيضًا لم يرُق إحياء الكونفوشيوسية فى الصين للغرب.

لقد تساءل روبنسون كاتب مبحث (البوذية فى الصين واليابان) متسائلاً: هل تتحلل البوذية أم تنهض من جديد؟ والتساؤل يجرى فى سياق أنها فى موقف حَرِج الآن. والدين اليابانى المنافس للبوذية هو دين الشنتو، بل هو شريك لها فى معظم الأحوال، أى أن معظم البوذيين اليابانيين شنتويون أيضًا.

ودين الشنتو دينٌ فى الغاية من الطرافة، إذ يمكن تسميته دين لاهوت النظافة أو دين عبادة النظافة، ففكرة النور والظلمة ـ التى كانت ومازالت محور أديان كثيرة أو على الأقل تلعب دورًا كبيرًا فى هذه الأديان الكثيرة ـ جرى تفسيرها فى دين الشنتو ببساطة تدعو للإعجاب، فالقذارة هى الظلمة، والنظافة هى النور. بل إن فكرة العمل الصالح والعمل الشرير جرى تفسيرها أيضا بالمعيار نفسه، فالعمل الصالح هو النظافة، والعمل الطالح هو القذارة. ومن الإثم (القذارة) أن يقرب المرء امرأته فى المَحِيض، والدم

(*) سريلانكا وتايلاند

المُهْرَاق قذارة (إثم) حتى لو كان مَنْ سال دمه غير مخطئ فى الشجار أو المعركة التى سال فيها دمه. وأرض الظلمة هى الأرض القذرة التى تعفنت فيها الجثث، وإذا مات الميت أصبح نجسًا وتحتَّم تجنب أقاربه لفترة، وتحتَّم على أهله وأقاربه الاغتسال، والطهارة تكون باستخدام الماء أو الانغمار فيه وكذلك برش الملح، واستخدام أقراص الملح أو كيزانه مسألة شائعة إلى الآن إذ توضع فى المطابخ وعند أبواب المطاعم .

وفى عقيدة الشنتو هناك أحد الأرباب الآثمين، وسبب إثمه أنه تبرَّز تحت مقعد ربة الشمس دون أن تراه، فلما جلست فوق المقعد وأدركت أنها اقتربت من القذارة وصارت بالتالى نجسة، توارت عن الكون فى كهف صخرى فاختفت الشمس، فالقذارة تعطل الحياة، فلما أدركت الأرواح وأدرك الناس ما حدث تحايلوا حتى تخرج من كهفها، فأشرقت الشمس، وكان تحايلهم ينطوى على طقوس تعيد الطهارة أو النظافة.

ليس من هدفنا هنا تفصيل ما أورده الباحث عن دين الشنتو، لكننا نشير إلى نقطة مهمة، فاليابانى عندما يرى أكوام القمامة أو فيض المجارى، فهو لا يكتفى بالاشمئزاز فإن هذه المظاهر فى رأيه دليل على أن فى هذا المكان شعبًا (كافرًا)، فمحور الإيمان والكفر فى دين الشنتو هو النظافة والقذارة بمفهومهما المادى. ثم تطورت الشنتوية فى وقت متأخر لتضيف المفهوم المعنوى للنظافة والقذارة، فأصبحت طهارة القلب نظافة وسواد القلب قذارة، وكل الميثولوچيا (الحكايات الخرافية) والفكر اللاهوتى - إن صح هذا التعبير - إنما وُضع لخدمة هذه الفكرة: الخير هو النظافة، والشر هو القذارة.

وأصبح إتقان العمل، والالتزام بالمواعيد أيضًا محورًا من محاور اللاهوت الشنتوى. لعله بهذا يصبح واضحًا أن أحاديث المسئولين اليابانيين للدول المختلفة عن الشروط الواجب توافرها فى الفنادق والمطاعم التى يتردد عليها اليابانيون تنفيذًا لأى برنامج سياحى، إنما هى أحاديث دينية (شنتوية) وليست عبارات عامة، فكل مفردات هذا الدين تدور حول هذا.

ومع تطور الوطنية اليابانية أصبح دين الشنتو يهدد حتى بإزاحة البوذية أو التغلغل فيها، مُزيحًا منها ما لا يتفق مع العقلية اليابانية.

أليست هذه المعلومات - خاصة بتفاصيلها اللاهوتية - مهمة للدعاة لإيجاد أرضية مشتركة؟ فما أكثر الأحاديث الشريفة التى تحث على النظافة، أما الأحاديث التى يُشتمّ منها غير ذلك فهى موضوعة، وكل ما يتعارض مع العلم البيِّن الصَّراح موضوع بلا ريب أو كان فى ظل ظروف معينة تجاوزها الزمن.

فإذا ما انتقلنا للطاوية، وهى دين صينى أصيل، وجدنا أمرًا عجبًا. إنه دين يتحلّق حول أمور طبيّة كان لابد من مزجها بشىء من الطقوس والتعاويذ. وكانت القضية اللاهوتية التى دار حولها الاهتمام كله هى الخلود. أيمكن للإنسان أن يتحاشى الموت فيصبح خالدًا؟ فكانت التدريبات على التنفس وفقًا لأوضاع خاصة مصحوبة بتعويذات خاصة، وكان التنفس على هذا النحو أحد أساليب (العبادة) الطاوية، وهناك أيضًا الرياضة (الجودو وغيرها) .. تلك رياضةٌ وعبادة.

وأغلب الظن أن الإبر الصينية والعلاج بالأعشاب الصينية قد تطورت فى رحاب هذا الدين الطاوى. وبطبيعة الحال كان لابد من أساس لاهوتى لتدريبات التنفس لتحقيق الخلود (أو إطالة العمر على الأقل كما أصبح الهدف فيما بعد)، وكان هذا الأساس موجودًا فيما يمكن تسميته بسفر التكوين عند الطاويين (ولكل دين سفر تكوين، أى حديث عن أصل الكون وأصل الخلق).

ووفقًا لمقولات الطاويين، فإن الهواء هو الأساس الفيزيقى (المادى) للكون، وأن تأثيره أو فعله يتم من خلال أجزاء حسّاسة أو مُرْهفة فيه، وهذه الأجزاء هى أدق مكوناته، وأنها جوهر الحياة. وهذه المكونات الحساسة موجودة فى أنواع الحبوب الخمسة (المعروفة فى الصين) والتى يستوعبها الجسم بعد أكلها. وإذا تجمعت هذه الأجزاء الحساسة (من الهواء) تكوّن الجسد، بل إن هذه الأجزاء إذا انسابت بين الأرض والسماء كونت الأرواح. والأجزاء الدقيقة أو المرهفة فى أجسامنا من إنتاج السماء وهى التى لا تَفْنَى ويمكن بحثّها وتجميعها وتكثيفها فى أجسامنا أن نطيل أعمارنا. فمسألة الصحة وإطالة العمر مسألة أساسية فى المعتقدات والممارسات الطاوية. فالطاوية إذًا كما قلنا وثيقة الارتباط بالطب وفن الدفاع عن النفس، والإحسان والرفاهية.

كان الخلود أى عدم الموت هو الغاية الأساسية لهذا الدين فى شكله الأصولى (قبل أن يتطور)، ولما كان الموتُ غلاّبًا لا يفر منه أحد، وكان هذا مرئيًا كان لابد من تأويلات لاهوتية تُبرر هذه الحال، فظهرت مدارس بعضها قال إن من رأوه ميتًا لَم يمت بتمامه، وإنما مات منه جزء، وجزء آخر انسلخ منه لكنه باقٍ.. وفيما نعلم، فإن أى دين قديم أو حديث أو معاصر لم يجعل لمعتنقيه مثل هذا الهدف، حتى عرب الجاهلية لم يقل منهم أحد بهذا. فلماذا أكَّد القرآن الكريم إذًا على حتمية الموت، ولِمَ أكد لرسول الإسلام أنه ميت وأنهم لميتون؟

أليس هذا إعجازًا تاريخيا، فمُنزِل القرآن يعلم ما فى كل النفوس حتى لو كانت فى أقاصى الصين!

•

على أية حال، فقد تطورت فكرة الرغبة فى الخلود، لتنتج عنها ظواهر غير حضارية فى ظل تفسيرات لاهوتية، فالفراغ أو الصمت أو التراجع هو أساس الكون، وعلى هذا فالانسحاب من مشاكل الحياة وأمور الدنيا والتخلص من كل الرغبات يؤدى إلى الخلود أو إطالة الحياة وهو هدف دينى، فقال حكماء بعض المذاهب الطاوية إن الوضع الأمثل هو ألا تنشغل بأعمال مرهقة نهارًا وألا تحلم ليلاً، وفى وقت لاحق أصبحت الأخلاق الفاضلة مُعينة على الخلود أو إطالة العمر، فطورت الطاوية فلسفتها ولاهوتها وميثولوچيتها (قصصها الأسطورية) لخدمة هذه الفكرة.

ومن الطبيعى أن يكون للطاوية توجهات سياسية كغيرها من الأديان، فنحن نقرأ فى كتاباتها المقدسة على سبيل المثال أن على الإمبراطور المقدس أن يملأ بطون الناس ويُفرغ قلوبهم، فإن فعل لم يستعص عليه أحد.

وكما ارتبطت الطاوية بالطب ارتبطت أيضًا بالأسحار والتعاويذ، فكان للطاويين القدحُ المعلَّى فى أى بلاط وفى بيوت الأثرياء للعلاج ودفع الضر وتحديد الميعاد المناسب الذى يأتى فيه الإمبراطور زوجه ليكون النسل صالحًا، لكن الأمر لم يكن دومًا على هذا المنوال، ففى وقت لاحق طوّر أحد المعلّمين الطاويين سجلاً للحسنات والسيئات يدون فيه المرء حساب أعماله شهرًا بشهر وفقًا لمبدأ أن الحسنات يُذهبن السيئات وأن السيئات لتمحقْن الحسنات، وكان فعلاً سجلاً مهمًا يشير إلى تطور هذا الدين الذى حرّم وأد البنات وكان هذا أمرًا شائعًا فى الصين، إذ كان الرجل إذا بُشّر بالأنثى أغرقها فى بئر أو نهر، واعتبر هذا السجلُ أن غض البصر عن كل جميلة وجميل يعادل خمس حسنات. ومازالت الطاوية دينًا مهمًا فى الصين، ومازال بعضُ البوذيين الصينيين طاويين فى الوقت نفسه. وفى حالة تأجج الوطنية الصينية يجرى التركيز على الطاوية (الأصيلة) فى مواجهة البوذية الدخيلة.

دين آخر انتشر - ولا يزال - فى الصين واليابان، وشرق آسيا عموما، ونعنى به الكونفوشيوسية، ومرة أخرى نجد هذه الظاهرة الغريبة ذات الدلالات. فلا مانع أن تكون كونفوشيوسيًا فحسب، ولا مانع أن تكون بوذيًا وكونفوشيوسيًا، ولا مانع أن تكون طاويًا وكونفوشيوسيًا، بل ولا مانع أن تكون بوذيًا وكونفوشيوسيًا وطاويًا فى آنٍ واحد، أى أن تتعبد فى معابد هذه الأديان جميعًا، والأغرب أنه لا مانع أن تكون مسيحيًا وكونفوشيوسيا. هذا هو الوضع الحالى فى الصين، أما فى اليابان فأضف إلى هذه الخيارات جميعًا الشنتوية.

وكما نفهم من هذه الموسوعة أن فكرة الحلول أو التناسخ سهّلت هذا الأمر، فما أيسر أن يُقال إن هذا المصلح الكونفوشيوسى ما هو إلاّ إعادة تجسيد للبوذا فلان وأن هذا الرب الشنتوى ما هو إلا كونفوشيوس نفسه فى ميلاد جديد، وهكذا.

والكونفوشيوسية لا تنكر الوعى بعد الموت ولا تثبته، فعندما سألَ سائلٌ كونفوشيوس عن ذلك قال له افعل صالحا، فللفعل الصالح مردوده الطيب هنا والآن (أى فى هذه الحياة) أما مسألة أهناك وعى بعد الموت أم لا، فلتترك هذا إلى حين أن تموت فعلاً فساعتها ستعرف الحقيقة.

والكونفوشيوسيون عمومًا يركزون على ما هو طبيعى ولا يشرّعون كثيرًا، وظل تأثيرهم واضحًا فى المجتمع الصينى الذى تقل فيه القوانين بدرجة كبيرة. فالعلاقة بين الأب وأبنائه ليست فى حاجة إلى قوانين، وهى علاقة تشمل جانبًا كبيرًا من المجتمع. إنها علاقة خضوع الابن خضوعًا تامًا لوالده وطاعة كاملة له حتى بعد أن يتزوج ويصبح رب أسرة، و (حرام) أن يقاضى الابن أباه أو ينازعه. وحدث أن تحدثت الزوجة قبل زوجها فاختل النظام الكونى فى الأسطورة الكونفوشيوسية، فالرجل يتكلّم أولاً، واستقرار الوضع على هذا النحو يُعفينا من تشريعات كثيرة. كذلك استقرار الوضع بين الحاكم والمحكوم، والصديق والصديق. فإذا كثرت القوانين والتشريعات لدى شعب قل حياؤه، أو بتعبير آخر عَدِم فضيلة الخجل.

ولم ينكر كونفوشيوس وجود أرباب أو أرواح، لكنه كان يرى أنه من الحكمة «أن يخلص المرء فى أداء واجبه ويحترم الأرواح بشرط ألا يُدخلها فى أموره. إن فعل فهو الحكيم، وتلك هى الحكمة».

ورفض كونفوشيوس الخوض فيما بعد الموت قائلاً: «أنت لم تفهم الحياة، فكيف تسأل عن الموت؟!» وعندما سُئل عن الأرباب قال: اخدم البشر أولاً ثم حدّثنى عن الأرباب.

وقللت الكونفوشيوسية من شأن البوذية. قال أحد أتباع كونفوشيوس: «الإنسان كائن حى، والبوذية لا تتحدث عن حياة وإنما عن الموت.. وأمور البشر مرئية، بينما البوذية لا تتحدث عما هو ظاهر وإنما عما هو خفى. وبعد أن يموت الإنسان يصبح شبحًا. إن البوذيين لا يتحدثون عن بشر وإنما عن أشباح، بينما ما لا يستطيع الإنسان تجنبه هو السلوك فى هذه الحياة العادية التى يحياها الناس. والبوذيون لا يتحدثون عما هو عادى

مألوف وإنما عمّا هو معجز.. وما يحدّد كيفية مسلكنا هو المبدأ الأخلاقى، والبوذية لا تحدثنا عن المبدأ الأخلاقى وإنما عن خداع الحواس. إن ما يدخل عقولنا ونكرّسها له هو الميلاد وما يسبقه، بينما البوذية تحدثنا عن الماضى وعن حَيَوات (جمع حياة) فى المستقبل. إن الرؤية والسمع والفكر هى الوسائل الحقيقية للبرهنة، أما البوذيون فيحدثوننا عما لا عين رأت ولا أذن سمعت وعما لا يمكن الوصول لحقيقته.

ورفض الكونفوشيوسيون أيضًا محاولات الخلود الجسمانى التى يقوم بها الطاويون باعتبارها رفضًا أنانيًا للنسق الطبيعى للأمور، فلابد أن يتبع الموتُ الحياةَ كما يتبع الليل النهار وكما يتبع الخريف الربيع.

ومن الطبيعى أن يتحلق حول هذه الأفكار الأساسية للكونفوشيوسية شىء من الميثولوجيا وشىء من التفسيرات اللاهوتية والقوى الغيبية، وهو ما يجده القارئ مفصلاً فى المبحث الذى كتبه جراهام، محاضر الدراسات الصينية الكلاسيّة فى جامعة لندن.

بقيت إشارة طفيفة لابد منها فى هذه المقدمة، وهى أن الأساتذة الباحثين تعرضوا فى سياق بحوثهم لذكر عقائد أو أديان قديمة أثرت فى هذه الأديان المعاصرة دون شرح لها، فوجدتُ من المفيد أن أنقل هنا قبسا مما ذكره المؤلفون العرب فى العصور الوسطى الإسلامية عنها. يقول الشهرستانى عن المانوية:

الثنوية

«.. هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه.

وهؤلاء قالوا بتساويهما فى القِدَم، واختلافهما فى الجوهر والطبع والفعل والحيز، والمكان والأجناس والأبدان والأرواح.

١- المانويّة

أصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام ابن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. أحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام.

حكى محمد بن هارون المعروف بأبى عيسى الوراق، وكان فى الأصل مجوسيًا عارفًا بمذاهب القوم: أن الحكيم مانى زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شىء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين، درّاكين سميعين بصيرين، وهما مع

ذلك فى النفس، والصورة، والفعل، والتدبير، متضادان. وفى الحيز متحاذيان تَحاذِى الشخص والظل.

وإنما تتبين جواهرهما وأفعالهما فى هذا الجدول.

	النور	الظلمة
الجوهر	جوهره: حسن، فاضل، كريم، صاف، نقى، طيب الريح، حسن المنظر.	جوهرها: قبيح، ناقص لئيم، كدر، خبيث، منتن الريح، قبيح المنظر.
النفس	نفسه: خيِّرة، كريمة، حكيمة نافعة، عالمة.	نفسها: شريرة، لئيمة، سفيهة ضارة، جاهلة.
الفعل	فعله: الخير، والصلاح، والنفع والسرور، والترتيب، والنظام، والاتفاق.	فعلها: الشر، والفساد، والضرر والغم، والتشويش، والتقتيم والاختلاف.
الحيِّز	جهته: جهة فوق. وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال، وزعم بعضهم أنه بجنب الظلمة.	جهتها: جهة تحت. وأكثرهم على أنها منحطة من ناحية الجنوب، وزعم بعضهم أنها بجنب النور.
الأجناس	أجناسه خمسة: أربعة منها أبدان والخامس روحه. فالأبدان هى: النار، والنور، والريح والماء. وروحها: النسيم، وهى تتحرك فى هذه الأبدان.	أجناسها خمسة: أربعة منها أبدان والخامس روحها. فالأبدان هى: الحريق، والظلمة، والسموم، والضباب. وروحها الدخان وتُدعى الهامة، وهى تتحرك فى هذه الأبدان.
الصفات	حية، خيِّرة، طاهرة، زكية. وقال بعضهم: كون النور لم يزل على مثل هذا العالم: له أرض وجو. فأرض النور لم تزل لطيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هى على صورة جرم الشمس، وشعاعها كشعاع الشمس. ورائحتها أطيب رائحة، وألوانها ألوان قوس قُزَح.	ميتة، شريرة، نجسة، دنسة. وقال بعضهم: كون الظلمة لم تزل على مثال هذا العالم: لها أرض وجو. فأرض الظلمة لم تزل كثيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هى أكثف وأصلب ورائحتها كريهة، أنتن الروائح. وألوانها ألوان السواد.
	وقال بعضهم: لا شىء إلا الجسم والأجسام على ثلاثة أنواع: أرض	وقال بعضهم: لا شىء إلا الجسم والأجسام على ثلاثة أنواع:

النور	الظلمة
النور وهى خمسة. وهناك جسم آخر ألطف منه وهو الجو، وهو نفس النور، وجسم آخر وهو ألطف منه وهو النسيم، وهو روح النور.	أرض الظلمة. وجسم آخر أظلم منه وهو الجو. وجسم آخر أظلم منه وهو السموم.
قال: ولم يزل يولد النور ملائكة وآلهة، وأولياء، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، والمنطق الطيب من الناطق.	قال: ولم تزل تولد الظلمة شياطين وأراكنة، وعفاريت، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة.
قال: وملك ذلك العالم هو روحه ويجمع عالمه: الخير، والحمد، والنور.	قال: وملك ذلك العالم هو روحه ويجمع عالمه: الشر، والذميمة، والظلمة .

ثم اختلفت المانوية فى المزاج وسببه، والخلاص وسببه. قال بعضهم: إن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق، لا بالقصد والاختيار. وقال أكثرهم: إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل، فنظرت الروح فرأت النور، فبعثت الأبدان على ممازجة النور، فأجابتها لإسراعها إلى الشر، فلما رأى ذلك ملك النور وجَّه إليها ملكًا من ملائكته فى خمسة أجناس من أجناسها الخمسة، فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية، فخالط الدخان النسيم، وإنما الحياة والروح فى هذا العالم من النسيم. والهلاك والآفات من الدخان، وخالط الحريق النار، والنور الظلمة، والسموم الريح، والضباب الماء. فما فى العالم من منفعة وخير وبركة، فمن أجناس النور، وما فيه من مضرة وشر وفساد، فمن أجناس الظلمة.

فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أمر ملكًا من ملائكته فخلق هذا العالم على هذه الهيئة لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة، وإنما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة، فالشمس تستصفى النور الذى امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفى النور الذى امتزج بشياطين البرد. والنسيم الذى فى الأرض لا يزال يرتفع لأن من شأنها الارتفاع إلى عالمها. وكذلك جميع أجزاء النور أبدًا فى الصعود والارتفاع. وأجزاء الظلمة أبدًا فى النزول والتسفل حتى

تتخلص الأجزاء من الأجزاء، ويبطل الامتزاج، وتنحل التراكيب، ويصل كلٌّ إلى كله وعالمه، وذلك هو القيامة والمعاد.

قال: ومما يعين فى التخليص والتمييز، ورفع أجزاء النور: التسبيح، والتقديس، والكلام الطيب، وأعمال البر، فترتفع بذلك الأجزاء النورية فى عمود الصبح إلى فلك القمر، ولا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى نصفه فيمتلئ فيصير بدرا. ثم يؤدى إلى الشمس إلى آخر الشهر، وتدفع الشمس إلى نور فوقها، فيسرى ذلك فى العالم إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص. ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من أجزاء النور شىء فى هذا العالم إلا قدر يسير منعقد، لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، فعند ذلك يرتفع الملك الذى يحمل الأرض، ويدع الملك الذى يجذب السماوات؛ فيسقط الأعلى على الأسفل. ثم توقد نار حتى يضطرم الأعلى والأسفل، ولاتزال تضطرم حتى يتحلل ما فيها من النور، وتكون مدة الاضطرام ألفًا وأربعمائة وثمانى وستين سنة.

وذكر الحكيم مانى فى باب الألف من الجبلة الأولى؛ وفى أول الشابرقان: أن ملك عالم النور فى كل أرضه لا يخلو منه شىء، وأنه ظاهر باطن، وأنه لا نهاية له إلا من حيث تناهى أرضه إلى أرض عدوه. وقال أيضا: إن ملك عالم النور فى سُرَّة أرضه. وذكر أن المزاج القديم هو امتزاج الحرارة، والبرودة والرطوبة، واليبوسة. والمزاج المحدث هو: الخير، والشر.

وقد فرض مانى على أصحابه العُشْر فى الأموال كلها، والصلوات الأربع فى اليوم والليلة. والدعاء إلى الحق، وترك الكذب، والقتل، والسرقة، والزِّنَى والبخل، والسحر، وعبادة الأوثان، وأن يأتى على ذى روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله.

واعتقاده فى الشرائع والأنبياء: أن أول من بعث الله تعالى بالعلم والحكمة: آدم أبو البشر. ثم بعث شيثًا بعده، ثم نوحًا بعده، ثم إبراهيم بعده عليهم الصلاة والسلام، ثم بعث بالبَدَدة إلى أرض الهند، وزرادشت إلى أرض فارس، والمسيح كلمة الله وروحه إلى أرض الروم والمغرب. وبولس بعد المسيح إليهم. ثم يأتى خاتم النبيين إلى أرض العرب.

* * *

وزعم أبو سعيد المانوى؛ رئيس من رؤسائهم، أن الذى مضى من المزاج إلى الوقت الذى هو فيه، وهو سنة إحدى وسبعين ومائتين من الهجرة: أحد عشر ألفًا وسبعمائة سنة، وأن الذى بقى إلى وقت الخلاص: ثلاثمائة سنة..».

ويحدثنا عن أصحاب التناسخ وهو ما يسميه البوذيون السامسارا، فيقول: «... وقد ذكرنا مذاهب التناسخية. وما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ. وإنما تختلف طرقهم فى تقرير ذلك. فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك؛ لما عاينوا من طير يظهر فى وقت معلوم، فيقع على شجرة معلومة فيبيض ويفرخ. ثم إذا تم نوعه بفراخه حك بمنقاره ومخالبه، فتبرق منه نار تلتهب فيحترق الطير، ويسيل منه دهن يجتمع فى أصل الشجرة فى مغارة. ثم إذا حال الحول وحان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طير فيطير ويقع على الشجرة وهو أبداً كذلك. قالوا: فما مثل الدنيا وأهلها فى الأدوار والأكوار إلا كذلك.

قالوا: وإذا كانت حركات الأفلاك دورية فلا محالة يصل رأس الفرجار إلى ما بدأ ودار دورة ثانية على الخط الأول، أفاد لا محالة ما أفاد الدور الأول، إذ لا اختلاف بين الدورين حتى يُتصور اختلاف بين الأثرين، فإن المؤثرات عادت كما بدأت، والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها بوجه، فيجب أن لا تختلف التأثرات الباديات منها بوجه، وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار، ولهم اختلافات فى الدورة الكبرى؛ كم هى من السنين؟ وأكثرهم على أنها ثلاثون ألف سنة، وبعضهم على أنها ثلاثمائة ألف سنة وستون ألف سنة. وإنما يعتبرون فى تلك الأدوار سير الثوابت لا السيارات، وعند الهند أكثرهم: أن الفلك مركب من الماء والنار والريح، وأن الكواكب فيه نارية هوائية، فلم تعدم الموجودات العلوية إلا العنصر الأرضى فحسب».

وعلى الله قصد السبيل.

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

(٤)

الزُّرادشتِيَّة

بقلم

ر . س . زينر

تكاد ديانة زرادشت Zoroaster تتلاشى الآن من فوق ظهر البسيطة. وربما لا يزيد عددُ معتنقيها الآن على ١٢٠ ألف نفس. فلماذا - إذًا - يجب إدراجها فى مجلَّدنا هذا المخصص لأديان العالم الكبرى الحيّة؟

إن الزرادشتية - مثلها فى ذلك مثل اليهودية - كانت ديانة وطنية (خاصَّة بشعب بعينه)، أو كانت أقرب ما تكون إلى ذلك: فمن القرن الثالث إلى القرن الخامس للميلاد كانت الزرادشتية هى ديانة الإمبراطورية الفارسية. وعلى أية حال، فعندما وَهَنَت هذه الإمبراطورية قبل اجتياح المسلمين لها، فقدت الزرادشتيةُ وضعها المميَّز فى بلادها الأصلية وأصبحت ديانة الأقلية بالكاد، وعبر القرون هاجر عدد من معتنقى الديانة القديمة إلى الهند المتسامحة وكوَّنوا مجتمعًا من الفرس يحظى بالرخاء والاحترام، وتقلَّصت الزرادشتيةُ بالتدريج من حيث عدد معتنقيها إلى قِلَّة، كما كان وضعها عندما بدأت. وعلى أية حال، فأهمية الزرادشتية - مثلها فى ذلك مثل اليهودية - ليست فى عدد معتنقيها، وإنما الأكثر أهمية هو فى تأثيرها على الأديان الأخرى - خاصة تأثيرها على المسيحية، من خلال وسيط نعنى به اليهود الذين تمَّ نفيهم فى بابل Babylonia ، أولئك اليهود الذين بدوا مُتشرِّبين للأفكار الزرادشتية. والمسيحية تَدَّعى أنها الوارث لأنبياء إسرائيل، فإذا كانت هناك أية صحَّة فى هذا الزعم، فالمسيحية أيضًا وارثة لنبى إيران القديم بدرجة لا تقل عن إرثها لأنبياء إسرائيل، رغم أن عددًا قليلاً من المسيحيين هم المدركون لهذه الحقيقة.

النبى

الزرادشتية من أديان النبوَّات، ومؤسسها هو زرادشت Zoroaster ويُكتب أحيانًا Zarathushtra، وكان نبيًا أو على الأقل ادَّعى هو ذلك. لقد تحدَّث إلى اللّه وجهًا لوجه. ولم يستطع الباحثون حتى وقت قريب، أن يُحَدِّدوا الزمان والمكان اللذين بثَّ فيهما

زرادشت دعوته، وعلى أية حال، فحديثًا، بدا أن الباحثين توصَّلوا إلى اتفاق مؤدَّاه أنه ليس هناك من سبب يجعلنا نرفض التاريخ الذى حدده الزرادشتيون أنفسهم ويتناقلونه - تقليديًا - جيلاً بعد جيل، فالزرادشتيون يُحدِّدون «أن نبيهم ظهر قبل ٢٥٨ سنة من الإسكندر»، و «الإسكندر» بالنسبة للفرس (الإيرانيين) يعنى انتهاء الإمبراطورية الفارسية الأولى وموت آخر إمبراطور (ملك الملوك) داريوس الثالث. وقد حدث هذا فى سنة ٣٣٠ قبل الميلاد؛ لذا فإن فترة زرادشت لابد أن تكون فى سنة ٥٨٨ قبل الميلاد، وهذا التاريخ الآنف ذكره يمكن استخدامه للإشارة إلى بداية البعثة النبوية لزرادشت، عندما كان فى سن الثلاثين وهى السن التى قيل إنه تلقَّى فيها الوحى للمرَّة الأولى. والرواية التقليدية تذهب إلى أنه عاش سبعة وسبعين عامًا، فلابد إذًا أنه كان موجودًا فى الفترة من ٦٢٨ إلى ٥٥١ ق.م. والمنطقة التى أعلن فيها رسالته ربما كانت هى منطقة كورازميا أو خورازميا Chorasmia القديمة - وهى منطقة تكوِّن الآن ما هو معروف بخُراسان الفارسية وأفغانستان الغربية وجمهورية تركمانستان (التى كانت تابعة للاتحاد السوفيتى السَّابق).

أمَّا عن النبى زرادشت نفسه فلا نكاد نعرف عنه شيئًا موثَّقًا، فهو لم يُحقق نجاحًا فى بلده وأُجبر على الفرار (Yasna 46, 1) بحثًا عن أمير قد يحميه ويقبل دينه. وقد وجد هذا الأمير بالفعل فى فشتاسبا Vishtaspa، وربما كان حاكمًا ذا سلطة عليا فى خورازميا، وفى ظل حماية هذا الحاكم أصبحت الزرادشتية قادرة على ترسيخ نفسها. ويُسمَّى الكتابُ المقدس للزرادشتية بكتاب الأفيستا Avesta، ولم يبق منه إلاَّ أجزاء فى يومنا هذا. وبصرف النظر عن الشذرات، فإن هذا القسم الباقى يضم ثلاثة أجزاء رئيسية - الياسنا Yasna التى تضم الطقوس (الليتورچية)، والياشتس Yashts أو ترانيم الأضاحى المقدمة لبعض الآلهة deities أو الملائكة، والفيديفادات Videvdat أو «الشريعة ضد الشياطين Demons» المخصّصة أساسًا لأمور الطهارة الطقسية. وفى الياسنا - النص الطقسى الكبير - أُدرجت سلسلة من الجاثاس Gathas - الأغانى أو الترنيمات أو التراتيل - ومادامت هذه قد كتبها زرادشت نفسه، فهى - بالتالى - مصدرنا الرئيسى أو بالأحرى الوحيد للعقائد التى دعا إليها.

كُلُّ الأديان الحية عُرضة للتغير والتوسع والنمو، لكن القليل من الأديان هى التى عرفت تقلبات كالتى عرفتها الديانة الزرادشتية، إنه ليبدو أن الإنجاز الكبير لهذا النبى

الإيرانى أنه أزال كل الآلهة القديمة من الهياكل المكرسة للآلهة الفارسية، ولم يُبْقِ إلاّ على أهورا مزدا Ahura Mazdah «الرب الحكيم Wise Lord» كإله واحد حق، وكان هذا التوحيد هو محور عقيدته. مع أنه بعد موته بوقت غير مديد ظهرت كثير من الآلهة أو الأرباب القديمة متسللة إلى نظامه الدينى، ومع أن هذه الآلهة عندما عادت لم تتحدّ أبدًا تفوق أهورا مزدا وسيادته إلاّ أنها ـ مع ذلك ـ سادت كموجودات معبودة Yazatas ـ كالملائكة إن أردت ـ التى غالبًا ما وصلت إلى درجة كادت فيها تحل محل الإله وتسلبه مهامه. ومرة أخرى، عندما أصبحت الزرادشتية هى الديانة الرسمية للإمبراطورية الفارسية الكبرى الثانية (الإمبراطورية الساسانية)، وجدنا نوعين من الزرادشتية جنبًا إلى جنب، زرادشتية ثنويّة تمامًا neatly dualist ترى أن مبدأ الشر مُنفصل عن أهورا مزدا، لكنه ـ أى مبدأ ـ الشر ـ مشارك لأهورا مزدا فى الأزلية Ceeternal. والزرادشتية الثانية توحيدية متردّدة tentatively monotheistic ظهر فيها زمن لا نهائى كانت فيه الأصول الغامضة لكل الأشياء، ومن هذا الهيولى الغامض انبثق مبدءا الخير والشر. وربما لم يكن أىٌّ من هذين النظامين الدينيين يمثل التعاليم الموثقة أو المعتمدة التى نادى بها زرادشت، فما هى إذًا تعاليم زرادشت الأصلية؟

تعاليم زرادشت فيما يتعلق بالله

كان زرادشت نبيًا ـ يتحدث إلى اللّه، ويُصغى بانتباه إلى إجاباته. إنه النبى الذى رفع صوته فى مهابة ووقار، إنه صديق الحق the friend of Truth» (Yasna, 50,6) «صديق اللّه» (Yasna, 46, 2) «العدو الحقيقى لأتباع الكذب Lie، القوى الذى يؤيد أتباع الحق» (Yasna 43, 8)، وباعتباره نبيًا اختاره اللّه فى البداية (Yasna, 44, 11) باعتباره مختارًا، لذا فهو يعمل ما يختاره اللّه له. فقد راح زرادشت يهتف «آه يا ربى الحكيم، زاراتوشترا Zarathushra هنا يختار المرء لنفسه روحك thy spirit التى هى الأكثر قداسة»، فالعلاقة إذًا بين اللّه وهذا النبى علاقة فيها حرية. فزرادشت لم يكن مُجْبرًا، على نحو ما كان أنبياء العبرانيين فى بعض الأحيان، فالأقرب إلى الفهم أنه رأى قداسة ربه، وحالما رآها، اختارها. فى هذا التبادل الحر بين اللّه ونبيه تنعكس العلاقة العامةُ بين اللّه والجنس البشرى. فالإنسان فى الزرادشتية ليس كما هو الحال فى اليهودية والإسلام خادمًا للّه أو عبدًا له Servant or aslave، وإنما هو إنسان حر. سيد ذو حرية هائلة يختار بمقتضاها بين الخير والشر. هذا هو الموقف الدينى الذى واجه به

زرادشت مستمعيه. وعلى هذا، فإذا كان الإنسان واعيًا بحريته فى أن يختار وواعيًا بمسئوليته الكبيرة الناتجة عن حريته، فماذا فعل النبى (زرادشت) ليطرح فهمه للخير والشر؟ الإجابة الموجزة عن هذا هى أنه فهم (الخير) على أنه ما أوحاه اللّه إليه ـ دين جديد لا يعترف إلاّ بإله واحد هو أهورا مزدا ـ أما بالنسبة للشر، فالدين الفارسى القديم اعترف بتعدد الآلهة التى استمرت فيما بعد فى الزرادشتية رغم تحذير نبيها، وكذلك استمرت الممارسات الدموية (المقصود تقديم الأضاحى) التى يبدو أن هذا الدين (القديم) كان يشجعها. ولا نعرف عن هذا الدين القديم (السابق على الزرادشتية) إلاّ من خلال التُّهم التى كالها زرادشت له، وذلك من خلال نصوص البجْ ڤيدا Big Veda (P. 226) التى كانت هى الكتاب المقدس للفرع الهندى للأسرة الهندية الإيرانية، وأيضًا من قسم الياشتس Yashts فى الأڤستا (كتاب الزرادشتية المقدس) نفسها التى ورد فيها أن بعض الآلهة الهندية الإيرانية القديمة قد استُثيرت بسبب الحقيقة التى مؤدَّاها أن النبى (زرادشت) إمّا أدانها وإما أطاح بها إلى عالم النسيان. ومن أقدم النصوص الهندية والإيرانية يتضح أن الشعوب الإيرانية الهندية المتحدة اعترفت بطبقتين من الآلهة: الأسورا أو الأهورا asuras or ahuras من ناحية، والديڤا deras or deevas من ناحية أخرى. هذان النوعان المختلفان من الآلهة لكل نوع منهما قَدَر أو مصير فى إحدى الحضارتين يختلف عن قَدَره أو مصيره فى الحضارة الأخرى: ففى حين نجد الأسورا asuras فى الهند قد تم تقليص دورهم بالتدريج إلى وضع الشياطين demons(*)، فإن الديڤا devas هى وحدها التى احتفظت بألوهيتها (بقداستها)، فإننا نجد فى إيران الأهورا Ahuras قد احتفظت بالشخصية إلهية (قدسية) والديڤا daevas تقلص دورها إلى الشيطنة demonhood. لقد كان زرادشت ـ نفسه أو هكذا يجب أن نفترض ذلك ـ هو الذى أنزل الديڤا من فوق عرشها تمامًا، وهو الذى احتفظ من بين كل الأهورا، بأهورا مزدا وحده ـ أهورا مزدا الرب الحكيم Wise Lord كإله واحد حق. وعلى هذا فالديڤا Devas خاصة التى هاجمها زرادشت ليست أهورا، فقد فضّل تجاهلها جميعًا فيما عدا فى مرة واحدة عندما قال: «الحق Truth» هو الذى يجب أن نتضرّع إليه، والواحد الحكيم The Wise One والأرباب الأخرى Other (الأهورا ahuras) (Yasnaa 31, 4)، وبناء على ذلك يمكن أن نصف زرادشت بأنه كان مُوحِّدًا رغم أنه بالتأكيد لم

(*) ديمون فى القواميس الإنجليزية تعنى: شيطانى أو روح حارس أو نصف إله فى الميثولوجيا اليونانية.

يزح الأرباب الأخرى بعيدًا عن الرب الحكيم ـ وسنتناول تَنْويته هذه فيما بعد. وفى كل الاحتمالات فقد كان يعتبرها من مخلوقات اللّه وأنها تحارب إلى جانبه ـ أى إلى جانب اللّه. وفى كل الأحوال ركَّز زرادشت كل ثقل هجومه على الديڤا devas وعلى عابديها الذين يمارسون طقوس أضحيات دموية، وكانوا أعداء للمجتمع الريفى المستقر الذى كان هذا النبى ينتمى إليه.

لقد كان زرادشت نبيًا، ويميل الأنبياء إلى رؤية الأشياء إما سوداء وإما بيضاء، فقد كان يرى الحق والصلاح asha فى جانبه وليس عند الآخرين سوى الكذب Lie (druj).

لقد كان مجتمعه مجتمع مزارعين مستقرِّين يميل إلى نظام العشيرة Kin ويوقِّرها، وكان أعداؤه من غير المزارعين (Yasna, 31, 10). هذا النضال بين مجتمع ريفى يتمثل ثراؤه فى الماشية من ناحية، ومجتمع قبلى قائم على النهب يُغير على رعاة قطعان الماشية المستقرين من ناحية أخرى ـ كوَّن الخلفية الدائمة لدعوة زرادشت، فالمستقرون (المجتمع الريفى مالك قطعان الماشية) يمثل «الحق والصلاح»، والمجتمع الثانى (القبائل المغيرة) يمثل «أتباع الكذب»: ولم يكن من الممكن أن يحل السلام أو الوفاق بين الطائفتين إلا إذا تخلت إحدى الطائفتين عمَّا هى عليه «فمتّبِع الكذب مُدان بسبب أعماله ومُستنكَر (بفتح الكاف)، وقد يمنع مؤيدى الصلاح من جعل عشيرتهم تنعم بالرخاء فى بلادها أو أرضها، فكل من ينتزعه من سلطانه أو حياته سوف يمهد الطريق للعقيدة الطيبة» (Yasna, 46, 4). وبالنسبة لزرادشت لا مجال لفعل خير مع واحد من الأعداء، فالأمر بالنسبة له كما هو بالنسبة لليهود عندما دخلوا (أرض الميعاد) فإذا لم يتحولوا ـ أى الأعداء ـ للزرادشتية، فلابد من مهاجمتهم «فذلك الذى يفعل الشر بالكلمة أو بالفكر أو بيديه مهاجِمًا أتباع الكذب أو يحوِّل رفيقه إلى طريق الصلاح ـ إنما هو شخص ينفذ إرادة الرب الحكيم Wise Lord ويسُرُّه» (Yasna, 33.2)، فلابد من مواجهة أتباع الكذب (الضلال) بكل سلاح.

فالأشا والدروج asha and druj، الحق والضلال، الصلاح واتباع الشر، والنظام والفوضى ـ كل أولئك هى المتضادات فى جاثا زرادشت Gathas of Zoroater، إنها تنطبق على كل مجالات النشاط سواء أكانت بشرية أم كونية أم إلهية (مقدسة). ولم يبتدع زرادشت هذا الفصل الأساسى، طالما أنه أى هذا الفصل ـ ظهر فى التراث

الهندى القديم أيضًا، ولكنه صحّحه بأن جعله فى الواجهة الأمامية لفكره وجعله أساسًا لمجمل نظرية للكون. ويتجلّى هذا التناقض الأساسى على الصعيد الاجتماعى الخالص فى التناقض بين المجتمعات المستقرة من ناحية، والبدو الذين لا يحكمهم قانون Law-less من ناحية أخرى. وعلى الصعيد الدينى يتجلّى فى الحاجز الذى لا يمكن عبوره، والذى يفصل بين دين الحق Truth الذى أوحاه الرب الحكيم لنبيه من ناحية والدين التقليدى للجنس الإيرانى الذى ـ كما لابد أن أتباعه يزعمون ـ توارثوه منذ عهود سحيقة وأسَّسه الجد الأعلى لجنسهم الإيرانى ـ ييما Yima ابن ڤيڤا هڤانت Vivahvant ـ وييما هذا هو ابن الشمس. فهذا الدين القديم دين فاسد، ولم يتوان زرادشت عن مهاجمة حتى هذا الجد الأعلى نفسه ـ ييما، الذى كان قد أدخل نظام الأضاحى بالحيوانات وما صاحبها من طقوس غير ملائمة، لذا فقد أعلن زرادشت أنه «بين هؤلاء الخطاة كان ييما ابن ڤيڤا هڤانت، ييما الذى قدم لشعبنا لحم الثور ليأكلوه، ليَسُر بذلك الرجال الأموات، آه من هذا يا ربى الحكيم. إننى أُفوِّض الأمر إليك» (Yasna, 32, 8) «فأتباع الضلال هم أولئك الذين يحطمون الحياة» وينهبون أقصى ما يستطيعون ليحرموا الزوج والزوجة من ميراثهما وقد يسلبون أتباع الحق العقل (أو النفس) الطيب Good mind (Yasna, 32, 11). وهم من جانبهم اعترفوا بالخطر الذى يمثله هذا النبى عليهم وعملوا جهد الطاقة لتحطيمه، ولهذا الغرض استمروا فى تقديم الأضاحى من الثيران وما صاحبها من عصير الهوما المتخمر Hoama Juice، وهى شعيرة كانوا يمارسونها من عهود سحيقة. وبالنسبة لزرادشت، كانت الأضاحى الدموية والشراب الطَّقْسى، حرامًا ـ إنها طقوس تُقَدَّم لآلهة زائفة وبالتالى فهى كذب (ضلال Lie) «إلى متى يتسامح الرب الحكيم مع هذه الممارسات؟ هكذا تساءل زرادشت متعجبًا متى» سيأتى المحاربون؛ ليفهموا رسالتى؟ هكذا تساءل «متى يا رب ترطم آوانى هذا الشراب الذى يُضِل به الكهنة شعبك، كما يفعل الحكام الشريرون وهم على وعى كامل بما يفعلون من شر؟» (Yasna. 48, 10).

وعلى هذا، فعلى الصعيد الدينى نجد أن العدو هو الديانة الوثنية القديمة Old Pa-gan التى يجب أن تُقتلع من جذورها تمامًا لصالح الديانة الجديدة، ديانة الحق والصلاح.

ولابد أن يختار كل إنسان لنفسه جانبًا من هذين الجانبين أو دينًا من هذين الدينين (Yasna, 30, 2) كما فعل النبى وحدد اختياره علنًا، بالانتماء إلى أكثر الأرواح قداسة Most Holy Spirit (Yasna, 43, 16)، روح أهورا مزدا.

فالحق والضلال (الكذب Lie) والصلاح وعكسه، والخير والشر، والاختيار الذى لابد أن يمارسه الجميع بين كليهما ـ نجد أنفسنا عند الحديث عن الزرادشية نعود دائمًا إليها. فاللّه نفسه بروحه ذات القداسة العليا يجب أن يَخْتار، وبهذا نصل إلى أهم قضية فى الثنوية الزرادشية: إلى أى مدى كان زرادشت ـ فى الحقيقة ـ ثنويًا؟ وإلى أى مدى سار فى طريق تدعيم فكرته عن الرب الحكيم ـ أهورا مزدا ـ إلى الحد الذى جعل الشر لا يمكن أن يطوله؟ دعنا ندرس النصَّين الثنويّن الحاسمين.

النص الأول يصف الروحيّن البدائييّن Primeval (اللذين وجدا منذ البداية) واللذين لا يمكن أن يتفقا أبدًا. لقد أعلن النبى زرادشت «إننى سوف أتكلم بوضوح فيما يتعلق بالروحيّن اللتين ـ منذ بداية الوجود ـ تحدث الأقدس Holier وذكر أىٌّ منهما شرير: إنه لا أفكارنا ولا تعاليمنا ولا إرادتنا ولا اختيارنا ولا كلماتنا ولا أفعالنا ولا إيماننا ولا حتى أرواحنا تقبل (ما هو شرير) (Yasns, 45, 21)، أو كما ذكر النبى فى موضع آخر «فى البداية كانت الروحان التوءمان الموقوفتان Well - endowed (؟) معروفتين: روح طيب وروح شرير، فى الكلمة والفكر والعمل، والعاقل يختار الخير أو الطيب ولا يفعل الغبى ذلك. وعندما التقت الروحان كَوَّنتا فى البداية الحياة والموت، وفى النهاية كان ينبغى للشر أن يلتقى بالوجود السيئ أو الأسوأ، وأن يلتقى العدل Just بأفضل النفوس the Best Mind ومن هذين الروحين Spirits من كان على ضلال يختار أن يفعل أسوأ الأشياء، ولكن الروح الأكثر قَدَاسة The Most Holy Spint المتدثِّرة فى السماء المتجهمة اختارت الصلاح أو الحق كما يفعل كل أولئك الذين يعملون بحماس لفعل ما يُرضى الرب الحكيم Wise Lovd بإتيانهم أعمالاً صالحة؛ لكن بين هاتين الروحين فإن الآلهة القديمة (الديڤا daevas) لم تختر الخيار الصحيح، فقد قهرها الضلال لذا فقد اختاروا أكثر النفوس شرًا Most Evil Mind، واتفقت النفوس الشريرة فاندفعت بحماقة فى طريق عقاب اللّه (فى الطريق الذى يعذب اللّه من سلكه Wrath) وميزوا (اختاروا) distinguish (؟) وجود الإنسان الميت» (Yasna, 30, 3 - 6). إننا نجد هنا التراچيديا البدائية (الأولى) فى الزرادشيتة، تقابل (أو تناظر) العقيدة المسيحية فى

الخطيئة الأولى أو الأصلية Original Sin. فالروحان الأوليان (الأساسيان) يلتقيان، روح قُدُس Holy Spirit وروح شرير Evil، بل إننا نرى كما هو ظاهر أن قداسة الروح القدس وشر الروح الشرير كانا بالاختيار Choice أكثر مما كانا بحكم طبيعة nature كل منهما. فالروح القدس هى أكثر الأرواح قداسة فى أهورا مزدا (Yasna, 43, 16) لكنها ليست هى نفسه (ليست أهورا مزدا نفسه)، وهذا يعنى أن كلتا الروحين: الروح القدس، والروح الشرير قد انْسابا أو خَرَجا من أهورا مزدا، الرب الحكيم الذى هو اللّه(*). يبدو إذًا أن زرادشت مؤسس الزرادشتية التى ينظر إليها بشكل عام كنموذج تقليدى للدين الثَّنوى - لم يكن هو نفسه ثنويا Dualist إذا كنا نقصد بهذا المصطلح ذلك الشخص الذى يؤمن بمبدأين وُجدا منذ البداية، لا مبدأ واحد، ويجعل مبدأ الشر متداخلاً مع إله ومستقلاً عنه، أو بتعبير آخر متداخلاً مع إله منذ الأزل ومستقلاً عنه فى الوقت نفسه. ومن ناحية أخرى، فإن التوحيد عند زرادشت لم يذهب إلى الحد الذى يُعرف (بضم العين) فيه الشر للّه بشكل مباشر، فإله زرادشت لا يمكن أن يُقال له: «أنا الرب وليس آخر مصدر النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر أنا الرب صانع كل هذه» (أشعياء/ ٤٥/٧)، كما قال يحيى لأشعياء الثانى Second Isaiah، فمثل هذه الفكرة بالنسبة لزرادشت قد تبدو كفرًا أو تجديفًا؛ لأن اللّه بالنسبة له قد أظهر ذاته كموجود ذى سلطان وأنه خيِّر خالص Powerful and all good. لقد رأينا أن الروح القدس والروح الشرير يُشار لهما كتوأمين Twins وأن أهورا مزدا يُسمى الأب The father بالنسبة للروح القدس، وبمنطق مباشر مستقيم كان لابد أن يكون هو أيضًا (اللّه أو الآب) آب الروح الشريرة، إلا أن زرادشت - على أية حال - كان نبيًا ولم يكن لاهوتيًا، والأنبياء فى فهمهم المباشر للألوهية، يُعوِّلون على ترك كل الأمور المَرِنة (غير المحددة) Loose لِيَتَنَاولها اللاهوتيون بعد ذلك بالضبط والحبك والترتيب.

وكان اللاهوتيون - حقيقة - أكثر تعاملاً ودراسة لهذه النصوص كما سنرى، ولم يبدُ أنهم اتفقوا بشأنها إلاّ فى أواخر الدولة الساسانية وبداية الحكم الإسلامى. وعلى أية حال، فيبدو أن عقيدة زرادشت كانت هى الإيمان بأهورا مزدا كإله أعلى Supreme God «ولد generated» روحين.

إحدى الروحين اختارت الصلاح، والروح الأخرى اختارت «فعل الأمور المستقبحة»، فكانت الروح الثانية - إذًا شريرة بالاختيار لا بحكم طبيعتها، ومن هنا كان تركيز زرادشت على حرية الإرادة التى لم يستطع حتى اللّه أن يتجنَّبها.

(*) أو بالتعبير المسيحى: الآب.

وأهورا مزدا نفسه لابد أنه ـ بفعل الإرادة ـ اختار ـ الخير كمناقض للشر.

«الأسرة والقرية والقبيلة، والديڤا (The devas) (الآلهة الصغيرة) (Godlet) نفسها، مثلى، تطلب البركة من الرب الحكيم قائلة:

دعنا نكون رسلك لنحاصر أولئك الذين يكرهونك.

فالرب الحكيم يتَّحد مع النفس الطيبة Good mind ويكون فى صُحبة وثيقة مع الحق Truth ويقدم الإجابة من مملكته: فلنختر ما هو مقدس وطيب، وصحيح النفس. دَعْ لنا ذلك أيها الرب الحكيم» (Yasna, 32, 1-2). هنا نجد اللّه نفسه يمثل وكأنه يقوم باختيار كبير بين الخير والشر، ويتحد مع النفس الخيِّرة (الطيبة) ويكون على علاقة وثيقة بالحق أو الصلاح، فاللّه يختار الطيب (الخير) ويدين تمامًا الدين القديم الذى يعتبره مطابقًا للشر.

وراح زرادشت يبدى دهشته «لكنكم أنتم أيها الآلهة (غير أهورا مزدا) ومن يضاعف أُضحياته من أجلكم، فأنتم جميعًا تقومون بدور النفس الشريرة The Evil Mind، والضلال والغرور، أشاكُّون أنتم فى أن أعمالكم، التى أنتم مشهورون بسببها فى سبع الأرض، أنكم قمتم بهذه الأعمال لأن المرء الذى يفعل ما هو الأسوأ، لابد أن يقول إنه فعل ذلك لإرضاء الآلهة (غير أهورا مزدا) ـ فالناس الذين يتركون النفس الطيبة Good Mind وينشقُّون عن إرادة الرب الحكيم وعن الصلاح (طريق الخير) ولذا أترغبون فى سلب الإنسان حياته الطيبة وخلوده، تمامًا كما سلبتكم الروح الشريرة نفوسكم الخيِّرة، وإن كنتم أربابًا (آلهة) فما ذلك إلا بفعل النفس الشريرة Evil Mind ـ التى تَعِدُ أتباع الضلال Lie بالهيمنة والسلطان مستخدمة كلمات شريرة» (Yasna, 31, 3 - 5). إن العلاقة بين اللّه، والروح الشريرة أو الشيطان تبدو هنا واضحة ، لأن الآلهة القديمة de-avas هى نفسها تبدو مقتربة منه متضرعة متوسّلة، وبالتالى فهى تعرف هيمنته وسلطانه Supermacy، لكنها كانت قد اختارت بالفعل وحددت طريقها بأن تكون أرواحًا شريرة Evil One، لقد كان الاختيار من البداية خاطئًا. وعلى أية حال، فحقيقة أن هذه الأرواح أو الآلهة الصغرى لابد أن تقترب من أهورا مزدا يشير إلى أنها تُدرك أنّه الحَكَم الأعظم الذى لابد أن تتبعه حتى الروح الشريرة (الروح الشريرة هى أهرمين Ahriman بالنسبة للزرادشتية فى مرحلة متأخرة).

لقد أثرت الزرادشتية بعمق فى العقيدة اليهودية كما ظهرت فى وثائق البحر الميت Dead Sea Scrolls ويتجلّى هذا التأثير بوضوح فى Manual of Discipline، فهنا نجد نوعًا من الثّنوية يكاد يكون مطابقًا على نحو ما، لفكر زرادشت، أكثر من مطابقته للثنوية الزرادشية المتأخرة زمنًا. لكن الفكرة ـ بطبيعة الحال ـ قد أُلبِسَت لبوسًا يهوديًا، لكنها مع هذا مطابقة لفكرة زرادشت.

فنحن نقرأ فى وثائق البحر الميت أن «اللّه خلق الإنسان ليسيطر على العالم وجعل له روحين Two spirits ليسير بهما حتى الوقت المحدد لحسابه His Visitation ، إنهما روح الحق Truth وروح الضلال أو الخطأ error، ففى مسكن النور توجد أصول الحق، ومن منبع الظلام توجد أصول الخطأ أو الضلال error ... وبفعل مَلَك angel الظلام يكون ضلال كل أبناء الصلاح... وكل الأرواح التى هى من نصيبه تحاول أن تكون من أبناء النور لكنها تَضِل الطريق Stumble لكن رب إسرائيل ومَلَك الحق anagel of tuth ساعدا كل أبناء النور. لأنه هو خالق أرواح النور وأرواح الظلمة وأوْكل إليهما إيجاد كل عمل، ووفقًا لطريقتهما تجرى الأمور، وأحد الروحين يحبه اللّه طوال العصور ومنذ الأزل، وبأعماله (الروح) يسر إلى الأبد، أما الروح الآخر فهو مُلتصق به He adhors its company، ويكره كل أعماله إلى الأبد» (انظر: Millar Burrows, the Dead sea Scrolls, 1956, p. 374). هنا نجد فى النص أن الموقف اليهودى قد أعاد تكرار الفكرة الزرادشية عن انبثاق روحين من اللّه تكرارًا حرفيًا أو بتعبير آخر تكرارًا كاملاً Exact. وعلى أية حال، هناك فرق حاسم واحد، ففى الاعتبار اليهودى نجد اللّه قد خلق الروح الشرير، ومع أنه خالقه فهو يكره كل أعماله، وهذا تناقض منطقى صارخ. وعلى أية حال، فالأمر بالنسبة لزرادشت ينطوى على أن الروح الشرير منبعث من اللّه، مع عدم وجود نص واضح على ذلك، لكن عند زرادشت فكرة أخرى وهى أن الروح الشرير كان شريرًا باختياره ولم يُخلق فى الأساس شريرًا، فكما فى المسيحية إنها هبة من اللّه أن يكون الإنسان حر الإرادة وأنه ـ أى الإنسان ـ بإساءته استخدام هذه الحرية جَلَب الشر للعالم.

كيف ـ إذًا ـ فهم زرادشت ربه؟ إنه أهورا مزدا الرب الحكيم: «خالق كل شىء بواسطة الروح القدس» (Yasna, 44,7). لقد التقينا بهذه الروح القدس قبل ذلك ورأينا كيف دخل فى صراع مع روح الشر فى بداية الزمن ـ وعلى أية حال، فبالنسبة لزرادشت

فإن الروح القدس ليس هو الرب الحكيم رغم أنه حقيقة كان يُسمى فى وقت من الأوقات ابن الرب (Yasna, 47, 3)، ومع هذا فالاثنان على نحو ما واحد كما فى التثليث المسيحى، وقد أكدت الزرادشتية المتأخرة (بعد زرادشت) كونهما واحدًا. وولادة «The generation» الروح القدس ولادة روحية أو عقلية بالضرورة؛ لأن اللّه روح خالص ويُدير أمور العالم من خلال أرواح أخرى هى فى الوقت نفسه ـ بطريقة ما ـ مماثلة له (ربما كان المعنى: من الجوهر نفسه ـ المترجم)؛ وبالإضافة إلى الروح القدس هناك أيضًا النفس الطيبة أو «العقل الطيب Good Mind» أو الصَّلاح أو الحق وهذا النفس الصحيح Right - Mindedness تُعْزَى أبوّته أيضًا للرب الحكيم أى أنه ابن الرب أو ابن اللّه (Yasna 31.8, 44.3, 45.4, 47.2). وهؤلاء الأبناء للّه أو للرب الحكيم هم فى الوقت نفسه جوانب aspects منه، أو قوى منه يعمل ـ أى الرب الحكيم من خلالها (دعنا نقول إنها أقانيم منه فالمعنى واحد ـ المترجم) وتشبههم ثلاث كينونات entities أخرى ـ «الملكوت Kingdom» و «الكلية Wholeness» و «الخلود Immortality» والأخيرتان يُنظر إليهما على نحو أكثر باعتبارهما منحة من اللّه للإنسان، وفى الزرادشتية المتأخرة زمنًا صارت هذه الكينونات «رؤساء ملائكة archangels» منفصلة عن الرب الحكيم وهى من مخلوقاته، لكن فى الجاثا Gatha الآنف ذكرها لا نجد الأمر كذلك، وإنما الأقرب أنها كائنات أو كينونات يعمل الرب الحكيم من خلالها، أو بتعبير آخر يحقق إرادته من خلالها.

والرب الحكيم كُلِّى القدرة لأنه يحكم وفقًا لإرادته (Yasna, 43.1) وهو خالق كل شئ (Yasna, 44.7) وبواسطته يفكر خلقه فى الخلق أو الوجود (Yasna, 31,7,11) and his Creation is thought by him in to existence. وكما رأينا، لقد اختار الصلاح وأدان الشّر تمامًا، لأن الشر ـ سواء بين الكائنات الروحية أم بين الإنسان ـ لا يكون إلا بالاختيار، فاللّه يعاقب مخلوقاته (البشرية والروحية) وفقًا لاختيارها السيئ ويجازى بالخير من يختار الخير (انظر على سبيل المثال Yasna, 45.7)، ذلك أن اللّه خلق الخلق حر الإرادة ومسئولاً عما يعمل. وفى أسئلة متوالية يوضح لنا زرادشت صورة بهية رائعة لإلهه: «هذا ما أسألك يا إلهى، فأجبنى بما هو حق: من هو الأول، أبو الصلاح الذى ولده ـ أى الأول الذى (ولد) الصلاح؟ من هو إذا لم يكن أنت الذى من خلاله يتعاظم القمر أو يصبح محاقًا؟ آه أيها الرب الحكيم الواحد Wise one، إننى أعرفك أنت، وأشياء أخرى إلى جانب ذلك.

عن هذا أسألك أنت يا رب، فأجبنى بما هو حق: من جعل الأرض أسفل منّا والسماء أعلانا ولا تسقط؟ ما المياه والنباتات؟ Who the Waters and the plants? من يكبح جواد الريح والسحب؟ من؟ يا أيها الرب الحكيم الواحد Wise One خالق النفس Good Mind? هذا ما أسألك عنه يا إلهى فأجبنى بالحقيقة: مَن الصانع الحكيم الذى صنع النور والظلمة؟ والنوم واليقظة؟ من جعل الصبح والظهيرة والليل ليجعل الإنسان حكيمًا واعيًا بعمله؟ هذا ما أسألك عنه يا ربّ فأجبنى بالحقيقة: من خلق النفس الصالحة Right - Mindedness موقَّرة مع الملكوت Dominion؟ من جعل الابن مطيعًا فى روحه لأبيه؟ فلتعترف لى يا رب بهذه العلامات أنك خالق كل شىء من خلال الروح القدس. إننى سأساعدك I go to help thee (Yasna, 44.3 - 5,7).

ولنوجز ما أسلفناه بالنسبة لزرادشت ليس هناك إلا إله واحد خالق السماوات والأرض وكل الأشياء، ومن حيث علاقته مع العالم فإن اللّه (يعمل acts) من خلال «كلياته أو كينوناته Faculties» التى يجعلها ـ فى بعض الأحيان ـ تتحدّث كموجودات وَلَدها أو بعثها - Engendered ـ الروح القدس، والصلاح، والنفس الطيبة Good Mind والعقل السوى أو النفس الصالحة right Mindedness.

وأكثر من هذا، فهو سيد الملكوت والكلية والخلود التى تشكل أيضًا جوانب من ذاته (ذات اللّه)، فالصلاح أو الحق هو المعيار النمطى أو الموضوعى للسلوك الصحيح (السّوى) الذى اختاره اللّه، وهو ضد الكذب Lie أو الضلال أو الشر أو الفوضى التى هى ـ فى المقابل المعيار ـ الموضوعى لكل من يحارب اللّه، وهو الخيار الذى اختارته الروح الشرير منذ بداية الوجود. والشر يقلد الخَلْق الطيب؛ لذا فنحن نجد الروح الشرير يعمل ضد الروح القدس، والنفس الشريرة أو العقل الشرير Evil Mind يعمل ضد النفس الطيبة أو العقل الطيب، ونجد الكذب أو الشر يعمل ضد الصدق والصلاح، ونجد الغرور يعمل ضد النفس الصالحة (المطمئنة) والشر مشتق من الاختيار الخاطئ من كائن حر هو بمعنى من المعانى مشتق من اللّه لكن بسبب شره لا يمكن أن يكون اللّه مسئولاً عما يفعله. فأنجرا مانيو أو أهرمين Angra Mainyu or Ahriman ـ الشيطان ـ ليس حتى أزليا مع اللّه؛ إذ إنه لم يوجد إلاّ فيما بعد، أى بعد وجود اللّه: إنه ـ أى الشيطان ـ خصم Adversary للروح القدس وحده، وليس للّه نفسه.

تعاليم أخرى

تـعـكس تـعـالـيم زرادشت الوسط الـذى عـمل فـيه ـ ذلك الـوسط الـذى كـان فـيه المستقرون من رُعاة الماشية فى حرب دائمة ضد البدو الذين يقومون بغارات للسلب والنهب. وكان دين زرادشت مرتبطًا بالفئة الأولى (رعاة الماشية المستقرين) ضد الدين التقليدى الذى قدم الأضحيات للآلهة الصغرى أو الديڤا Daevas الذى اعتنقته الفئة الثانية، وكان زرادشت فى الأساس مهتمًا فيما يبدو بتأسيس مملكة الصلاح والتقوى (ملكوت الصلاح والتقوى) هنا على ظهر البسيطة. ومن هنا أتى تقسيمه للمجتمع البشرى إلى «أهل الحق» و «أهل الكذب» أو «الضلال» ليعكس ما هو موجود فعلاً من أمور المجتمع الذى عاشه، ومن هنا انطلقت أفكاره المتعلقة فيما بعد الحياة من موقف أرضى أو دنيوى متين، ولأن رب زرادشت قد اختار الحق والصلاح منذ الأزل لذا فقد اعتقد زرادشت أن ربّه لابد أن يُعاقب على الشر ولابد أن يجازى خيرًا على الخير، بل إن زرادشت آمن أن يومًا سيأتى تقوم فيه مملكة (أو ملكوت) الصلاح والخير هنا على الأرض.

«فلتعلن لى أيها الرب الحكيم الواحد، يا أفضل الكلمات والأعمال. من خلال الصلاح والنفس الطيبة Good Mind نعلن دَيْن debt (؟) المديح الذى علينا لك. من خلال مملكتك (ملكوتك) أجعل ما هو ممتاز (فراشا Frasha) وفقًا لمشيئتك» (Yasna, 34. 15). هذا الاكتمال أو التمام أو تجديد الوجود كان زرادشت هو الذى عمل على تحقيقه بنفسه لأنه راح يتضرع «ربما كنا نحن الذين سنجعل الوجود ممتازًا.. عندما ستتفق كل العقول على أن التعاليم السائدة فاسدة» (Yasna, 30. 9). وعلى أية حال، فإن هذا الأمل سرعان ما تلاشى وراح النبى يتطلع «لوجودٍ ثان Second existence «تُقيد فيه قدرة» أتباع الضلال Lie» (Yasna, 45. 1)، وفى هذه الأثناء يُكافأ الصلاح بالخلود وسينال الشر عقابًا أبديًا. وأعلن النبى بلا غموض:

«سأعلن الكلمة التى أعلنها الواحد القدوس لى Most Holy One ـ سأعلن أفضل كلمات سمعها بشر: «كل من سيُصغى إليه (إلى نبيِّى) من أجلى يصل إلى الكمال والخلود بإنجاز أعمال النفس الطيبة Good Mind (هكذا قال) الرب الحكيم.. الذى منه كل البشر الذين هم فى قيد الحياة الآن والذين كانوا قبل ذلك، والذين سيكونون

فيما بعد، سيتلقون نصيبهم من الويل (أو المحنة) لأنه وزع كليهما (جعل لكل واحد نصيبًا منهما) قوة الخلود ستكون لأرواح أتباع الحق، والعذاب الأبدى سيكون من نصيب أولئك الذين يشقون طريقهم إلى الكذب (الضلال) هكذا فعل الرب الحكيم وجرى قضاؤه من خلال قوته المهيمنة» (Yasna 45.5.7).

فالإنسان إذًا يُواجه الحكم الصادر له أو عليه بعد الموت: فالصالح يُكافأ بالفردوس Heaven «حيث الحياة الفُضلَى» وبالخلود والكمال متحدًا مع النفس الطيبة أو العقل الصالح Good Mind (Yasna 28.8, 46.12.14) حيث ينعمون فى «بيت الإنشاد House of song» (انظر على سبيل المثال Yasna 51.15)، أما الأشرار ـ من ناحية أخرى ـ فسيحيقُ بهم «العذاب الدائم» يُطعمون طعامًا كريهًا (Yasna 13.20.49, 11) فى بيت الضلال (Yasna, 49.11, 51.14). والحياة بعد الموت إذًا تبدو امتدادًا للحياة على الأرض أى تنطوى على نوع من الجسد، لأنه بالنسبة لزرادشت وأتباعه تعنى حياة الروح والجسد، ولكى يكون هذا الإحياء حقيقة تطلَّع أتباع زرادشت لإحياء الجسد فى نهاية الزمان. وعلى أية حال، فالمحاكمة الفردية الفعلية بعد الموت، قد ذكرها زرادشت نفسه. وموضعها على «جسر المحاذاة Bridg of Requitter»(*) (Yasna, 46.10 - 11; 51.13؛ حيث تُمتحن الأرواح بمعدن مصهور ونار (Yasna, 51.9) ـ ربما كان شكلاً من أشكال التعذيب تعرض له أتباع زرادشت الأوائل (Yasna 32.7) وبعد المحاكمة يلاقى كُلٌّ مصيره، الأولى للنعيم الدائم والثانية للشقاء الباقى. لقد تقررت هذه المحاكمة منذ البداية، ويبدو أن زرادشت نظر إليها باعتبارها خاتمة المطاف لأن جوهر رسالته للبشر قائمة على المسئولية التى أناطها اللّه به، وأن إساءة استخدام هذه الحرية والمسئولية لا يمكن أن تؤدى إلاّ إلى عذاب مقيم. ولنقتبس أخيرًا فقرة من فقرات نبينا الذى نحن بصدده: «الآن تحققت، أيها الرب الكريم من أنك كنت قُدّوسًا، عندما رأيت ذلك فى البداية عند ميلاد الوجود. فأنت قضيت أن الأعمال والكلمات المنطوقة سوف تلقى جزاء عادلاً. الشر بالشر، والخير بالخير فى نهاية هذا العالم المخلوق وإلى حيث يمتد سلطانك» (Yasna 43.5).

(*) لعلّه الصراط. (المترجم).

الزرادشتية بعد زرادشت

الأخرويات (الإيشاتولوچيا)

يبدو أن مثل هذه الأفكار هى المعتقدات الرئيسية التى أعلنها زرادشت نفسه، فإحدى التعاليم الرئيسية التى أصبحت فيما بعد جزءًا متممًا للدين الزرادشتى، كانت عقيدة لم يُشر إليها زرادشت إلاّ بشكل واهن، أو بتعبير آخر كان لها مجرد ظلال فى إشاراته ونعنى بها عقيدة إقامة الأجساد وإعادة الحياة إلى الأبد، وتحلّقت هذه الفكرة حول شخص السوشيانت Soashyant ـ وهى كلمة عادة ما تُترجم إلى الكلمة الإنجليزية «Saviour أى المخلِّص» لكن ربما كان من الأفضل أن نترجمها إلى «ذلك الآتى بالحظ السعيد He who will bring good fortune». وفى الجاثا Gathas ترد الكلمة عدة مرات لكن يبدو أنها تشير إلى زرادشت نفسه (انظر على سبيل المثال Yasna 45.11, 48.9)، أو إلى حاكم دنيوى سيرسخ دينه (أى دين زرادشت) على الأرض ومملكة أو ملكوت الحق والصلاح على الأرض لم تتحقق على أية حال، وبالتدريج أصبحت منوطة بالمخلّص (السوشيانت) الذى تطلَّع الناس إلى مجيئه فى آخر الزمان عندما يتم دحر سلطان الشر نهائيًا.

عندئذ سيجعل المخلّص (السوشيانت) وأتباعه العالم أكثر امتيازًا وسيجعله دائمًا، وغير فاسد، لا يتعرض للفوضى وسيعيش إلى الأبد فى رخاء، وسيعمل كل إنسان وفقًا لإرادته وسيقوم الأموات وسينعم الأحياء بالخلود.. لن ينتهى عالم المادة،... وسينتهى الضلال Lie إلى غير رجعة (Yasht 19.89 - 90). هذه العقيدة الأخروية التى تتطابق مع الزرادشتية ربما نشأت فى العصر الأخيمينى Achaemenian، رغم أننا لا نستطيع إثبات ذلك ـ وتطورت تطورًا كبيرًا فى الكتابات التى أتت بعد ذلك. إنها ـ أى هذه الفكرة ـ أدخلت عنصرًا جديدًا فى تعاليم زرادشت، حيث تنتهى القصة بإطلاق كل الخطاة من جهنم وتقديمهم إلى حيث البركة الأبدية (The teachings of Magi, by Zaehner, 1956 pp. 139 - 150).

فالفراشكارت Frash Kart أو إصلاح الخَلْق أو إعادة تأهليه ـ Rehabitation ـ على أية حال ـ لا ينطبق على يوم الحساب فى المسيحية، فالأرواح تُحاسب كُلٌّ على حدة عند الموت ثم يتم إرسالها إلى الجنة أو إلى جهنم وفقًا لما تستحقه. وعندما يتم إصلاح

الخلق وإعادة تأهيله أخيرًا، فى نهاية العام الكونى ١٢,٠٠٠ يولد المخلّص (السوشيانت) من بذرة زرادشت بشكل إعجازى ويظهر ويُحيى أجساد الموتى، وتلتحم بها أرواحها من جديد، ويتم غمر الجميع فى بحر من معدن مصهور يُطهرهم مما تبقى من خطاياهم وبعد هذا التطهير النهائى يدخل كل البشر الفردوس وينعمون فيه إلى الأبد «وسيصبح كل البشر وهم يمدحون بصوت جهير الرب الحكيم والخلود السخى Bounteaus I mmortals» (Ibid, p. 148) «وسيصبح العالم المادى خالدًا إلى الأبد» (I bid, p. 150)، وسيخلد أهرمين Ahriman (الشيطان) وأتباعه فى الجحيم ليهلكوا أو ليصبحوا مسلوبى القوة إلى الأبد.

اللاّهوت

لقد رأينا بصدد رأينا بصدد حديثنا عن النبى زرادشت أنه اعترف بوجود روحين، روح مقدس، وروح شرير، اختار كل منهما منذ البداية اختيارًا حرًا لا نهائيًا (لا يُنّسخ أو يُغيّر) بين الخير والشر. أما أهورا مزدا الذى هو اللّه، فقد كان بمعنى من المعانى مطابقًا للروح القدس Holy Spirit وأعلن نفسه ضد روح الشر Evil One. وعلى أية حال، فعن أصل الروح الشرير، صَمَتَ زرادشت. حقيقة أن عنصرَى الثّنّوية كاملة A total dualism وجدا فى أصل أو بذرة Germ فى الجاثا Gathas، مادام أهورا مزدا قد ارتبط دائمًا بالروح القدس والصلاح، وأعلن إدانته المطلقة للضلال (الكذب Lie) وكل ما يقترفه من أعمال. وعلى أية حال، فهذا لا يعنى أن زرادشت اعتقد فى وجود مبدأين منفصلين مسئولين عن العالم (الكون)، وإنما يعنى فيما يرى أن اللّه رفض الشر وأدانه فى اللحظة نفسها التى نشأ فيها (أى الشر). وعلى هذا ففى الجاثا Gathas نجد أهورا مزدا، والروح القدس مرتبطين بشكل جوهرى لكنهما ليسا شيئًا واحدًا Identical، حقيقة أن فى فقرة واحدة تمت الإشارة إلى أهورا مزدا كأب Father للروح القدس. فما علاقة الأب (أهورا مزدا) بالروح الشرير أنجرا مانيو Angra Mainyu أو أهرمين Ah-riman كما سُمى فى فترة لاحقة؟ هذا هو الموضوع الذى كان على اللاهوتيين الزرادشت أن يعطوه حقه من البحث حتى الفتح الإسلامى للإمبراطورية الفارسية وبعد ذلك بفترة طويلة. وتعقّد الموقف بالحقيقة التى مُؤداها أنه فى فترة باكرة تم اعتبار الروح القدس مطابقة تمام المطابقة لأهورا مزدا (اللّه)، بل وأصبحت ببساطة اسمًا آخر له. والآن فإننا نجد فى الجاثا Gathas أن الروح القدس والروح الشرير توأمان. وإذا كان الروح

القدس مجرد اسم آخر لأهورا مزدا (اللّه) فهذا يعنى أن اللّه والشيطان أو أهورا مزدا، وأنجرا مانيو أو أهرمازد وأهرمن كما سُميا بعد ذلك ـ كانا أخوين توأمين وإذا كانا كذلك فلابد أن لهما أصلاً واحدًا (أبًا واحدًا) Progenitor مشتركًا، وعلى هذا وضع أتباع النبى فوق أهرمازد وأهرمين أو فى الزمن اللامتناهى Zurvan akanarak (or Infinite Time) ـ وهكذا أصبح هذا هو المبدأ الأول الذى خرج منه روح الخير وروح الشر. لكن الأمر غير ذلك، ففقرات الجاثا Gathic passage إما تم تجاهلها أو أُسيئت ترجمتها، ومن هنا تمت إذاعة الثنوية الخالصة (ولم تكن الزرادشتية الأصلية فى حقيقتها كذلك)، وبناء على هذه الثنوية أصبح أهرمازد Ohramazd وأهرمين Ahriman ـ أى اللّه والشيطان ـ مبدأين أزليين مشتركين، أحدهما (اللّه) خير خالص والآخر (الشيطان) شر خالص. وعندما تم إحياء الزرادشتية كدين للدولة الساسانية (٢٢٦ - ٦٥٢م) أصبحت الثنوية الخالصة فى النهاية هى العقيدة الرسمية للدولة، وأصبح يُنظر إليها باعتبارها العقيدة الأصلية (الأورثوذكسية) وربما كان ذلك فى عهد خسرو الأول Khusraw 1 (٣٥١ - ٥٧٨)، وبعد الفتح الإسلامى ظلت هذه الثنوية الجامدة تمثل العقيدة الأورثوذكسية للزرادشت: إنه الدين الذى انتقل من خلال ما يُسمى بالكتب البهلوية pahiaui التى رغم أنها كُتبت فى غالبها فى شكلها الحالى فى القرن التاسع للميلاد ـ إلا أنه من المؤكد أنها تمثل وجهات نظر اللاهوتيين فى القرن الأخير من حكم الإمبراطورية الساسانية.

وهكذا أصبحت الزرادشتية والثنوية كلمتين مترادفتين (ولم يكن الأمر كذلك كما أشار المؤلف قبل ذلك، وإنما هذا من سوء فهم الرسل (الدعاة) واللاهوتيين ـ المترجم)، ولم يحدث إلا فى خلال القرن الأخير أن تم إحياء بقايا عقيدة النبى فقد فكَّر الفرس فى الهند فى أنه من المناسب إعادة بحث هذه الثنوية الجامدة. ولا يكاد يكون هناك إلاّ القليل من الشك فى أن هذا التغير كان بتأثير المسيحية كما فُهمت فى الهند، كما كان أيضًا نتيجة عدم شعور الزرادشت أنفسهم بعدم الارتياح للثَّنوية التى بدت لهم غير محترمة كل الاحترام. وعلى نحو ما كانت الثنوية رحمة لأن الثنوية الكلاسية Classic dualism كما وردت فى الكتب البهلوية، ربما كانت هى أكثر الحلول عقلانية لمشكلة الشر.

وعلى أية حال، فبالنسبة للزرادشت الأورثوذكس (الأصوليين) فى الدولة الساسانية وبداية الفترة الإسلامية كان هناك منذ البدء مبدآن لا مبدأ واحد، ففى كتبهم التى

تحوى خلاصة عقيدتهم نقرأ «لابد ألاّ يتطرق إلىّ الشك فى وجود مبدأين أوليين أحدهما خالق Creator والآخر مدمّر Destroyer، الخالق هو أهرمزد وكله خير ونور، والمدمر أو المخرِّب هو أهرمين الملعون الممتلئ شرًا وموتًا وضلالاً (كذبًا) وخداعًا» ,Idib) (pp.22.23. وكان هذان المبدآن وفقًا للتصور السائد يوجد أحدهما فى السمو (العُلو) فى النور، ويوجد الآخر فى الدّنو (إلى الأسفل) فى الظلمة، ويفصل بينهما الفراغ Void .(Ibid, pp. 34 - 35)

وأهرمزد الذى هو اللّه أو مبدأ الخير تحقق من أنّ عدوه عرف بوجوده وأنّه سيهاجمه «لأن إرادته هى أن يؤذى ويقتل To smite» (Ibid, p. 36)؛ لهذا خلق العالم الروحى والعالم المادى كوسائل لحماية نفسه، فبضربة واحدة حلت الثنوية الزرادشتية «التقليدية Classical» تلك المشكلتين العويصتين العتيقتين أصل الشر وسبب الخلق، بل وفرغتهما من كل ما فيهما من أسرار وغموض.

فإذا كان الشر بدأ منفصلاً فإن أصله لم يعد غامضًا، والخلق لم يعد ـ بهذا التفكير ـ انسيابًا غامضًا من اللّه وإنما أصبح ـ ببساطة ـ وسيلة يحمى بها نفسه من عدوه الأزلى. فاللّه يخلق لأنه يجب أن يفعل ذلك أو يجب أن يخلق بصرف النظر عن اهتمامه بالخلق، وأكثر من هذا فهناك نوع من العدالة المعينة ذات الطابع الشعرى Poetic Jus-tice فى الأمر كله: لأن الواحد الشرير The Evil one بحكم طبيعته النزّاعة للفوضى والغباء ـ تَكْمُن فيه أداة تدمير نفسه، فهو يغزو العالم ويُسبب الموت والمرض والخطيئة ويُحلها جميعًا فيه أى فى العالم. ورغم قدرته على إيذاء خلق اللّه إيذاء هائلاً، فإن الإجبار الداخلى (الكامن فيه) على تحطيم ذاته يظل موجودًا بشكل أكبر، لأنه منذ أن دخل العالم أصبح سجينًا فيه كسائمة وقعت فى شَرَك فراحت تدور مندفعة حول الخراب الناتج من اندفاعها. وقد جرى التعبير عن هذا المأزق، أو البرهان المتناقض بالكلمات التالية: أهرمزد «مثل مالك بستان» أو مثل بستانى حكيم، قصدت البهائم والطيور المؤذية والمخربة أن تلحق الضرر بأشجار بستانه وثمارها، فقام البستانى الحكيم ليقى نفسه المتاعب وليجعل هذه السوائم وتلك الطيور المضرَّة خارج بستانه، بتدبير وسائل لاصطيادها كالفخاخ والشّراك... حتى إذا ما رأت هذه الشراك والفخاخ وحاولت الإفلات منها، وقعت فيها وهى لا تعرف طبيعتها. إنه من الواضح أنه عندما وقعت البهيمة فى الشّرك، فإن ذلك لم يكن بفعل قوّة الشّرك فى حد ذاته، وإنما بفعل

قوة صانع الشرك (الذى نصبه). ويعرف مالكَ البستان وناصب الشرك بحكمته مدى قوّة البهيمة ومدى الفترة التى يمكن أن يظل الشرك ممسكًا بها، فالقوة والطاقة اللتان توجدان فى جسد البهيمة تمت معادلتهما بالمقاومة ضد الشرك؛ ونسبة القوة اللازمة لوطء الشرك ونزعه، وتحطيمه. ومادامت قوة البهيَمة غير كافية، فإن طاقتها ستُستنفد وتُصبح قوتها غير ذات مفعول. وهنا يكون البستانى الحكيم وقد وضع خطته مَوْضِع التنفيذ، ويعلم بنتائج عمله إذ يقود البهيمة خارج الشرك، فيبقى جوهر البهيمة كما هو، لكن أثرها أو فاعليتها المدمرة يكون بغير مفعول، ويُعيد البستانى شراكه كما كانت لم تتحطم إلى مخزنه ليعيدها بعد إصلاحها مرة أخرى» (Ibid, PP. 49 - 50). فعملية الخلق ـ إذًا ـ هى شرك وقع فيه الشيطان، ويقف الإنسان فى المقدمة مواجها له فى المعركة. وعلى أية حال، فإن الملائكة الأقوى من الإنسان هى الأكثر اهتمامًا بهذه المعركة الكونية Cosmic Battle، فالملائكة Angels والأرباب Goods مخلوقات روحية تشبه كثيرًا الملائكة فى اليهودية والمسيحية والإسلام، وستة من هذه الملائكة وردت فى الجاثا Gathas حيث نجدها ـ على أية حال ـ أقرب ما تكون إلى قدرات Facults اللّه الواحد، وهى: النفس الطيبة The Good Mind، والصلاح Right - eousness، والملكوت King-dom، والتفكير الصائب Right - mindedness، والكمال والخلود. وفى الزرادشتية اللاحقة (المتأخرة زمنًا) أصبحت هذه القدرات كينونات منفصلة Separte entities على نحو يمكن أن نطلق على كل منها رئيس ملائكة archangels، وأصبح لكل منما وجود شخصى أو ذاتى كامل، وبالإضافة لهذا، فبعض الآلهة القديمة ـ على أية حال ـ التى كان زرادشت قد أنكرها أو جعلها شيطانية، عادت للظهور كملائكة ذوات سلطان تحارب إلى جانب (أهورا مزدا أو أهرمزد)، وأعظمها هو مترا Mithra الذى كان يقوم بمثل هذا الدور المدهش فى بداية الإمبراطورية الرومانية. هذه المخلوقات الروحانية تَشن حربًا لا تنتهى ضد أهرمن وكل المخلوقات الشيطانية.

وكان على الإنسان أيضًا أن يؤدى دورًا فى الحرب ضد الشر، وقد أدى هذا الدور فى الأساس بالتزامه التفكير الطيب ونطقه بالكلمات الطيبة وأدائه الأعمال الطيبة بالتناسل وفلاحة الأرض لتكون مثمرة؛ لأن الحياة لكونها خلق اللّه (أُهْرَمزد Ohramzd) لابد من حفظها ضد الموت الذى جلبه للعالم عدو اللّه أهرمن Ahriman. والعالم المادى ـ أيضًا ـ هو خلق أهرمزد لذا فهو طيب، ولهذا فلم يكن فى الزرادشتية فى أى وقت من

الأوقات نُظم نسك أو تقشف (صوفية) Asceticism، مادام احتقار الحياة المادية يُعتبر بالنسبة لهم نوعًا من الكفر أو التجديف على اللّه. وبالنسبة للزرادشتية، لا يعتبر الشر مرادفًا للمادة وليس الأمر كذلك بالنسبة لأتباع مانى (المانوية Manichees)، بل إن الزرادشتية يعتبرون المادة خيرا، وأن الشر مبدأ روحى معادٍ للخلق المادى كما أنه معادٍ للّه، ومن هنا جاء احترام الزرادشت للأشياء المادية ـ خاصةً فى شكلها الأكثر بساطة، كالعناصر الأولى، ومن بينها النار والماء على نحو خاص.

القدرة وحرية الإرادة

لقد رأينا أن حرية الإرادة البشرية ربما كانت هى العقيدة الأساسية التى أعلن عنها النبى زرادشت نفسه، وهذه العقيدة استمرت فى الأساس فى العصور «الوسطى» وهى من سمات هذا الدين؛ إذ تقضى بأن اللّه لم يجعل الإنسان فى هذا الكون World ليحارب الشر Evil One دون أن يحصل على موافقته الحرة His Free Consent، بل وأكثر من هذا فقد «تشاور مع أرواح البشر الواعية منذ الأزل وغرس فيها الحكمة الكلية قائلاً لها: «أنتم وما ترونه ملائمًا أو مريحًا لكم أُأعدكم فى شكل مادى ومعنى هذا أنه يجب أن تكافحوا متجسدين ضد الضلال Lie وتحطموه، وأن نبعثكم (نقيمكم) فى النهاية لتكونوا كاملين خالدين، ونعيد خلقكم فى شكل مادى لتكونوا أبديِّين خالدين أزليين بلا أعداء ـ أو أن نجعلكم محفوظين من الباغى Aggressor؟ ورأت أرواح البشر الأزلية أو الموجودة قبل الوجود بما أوتيت من حكمة العلم الكلى أنها لابد أن تعرف الشر من الضلال Lie وأهرمن Ahriman فى هذه الدنيا World، لكن بسبب الآخرة End التى سيُبعثون فيها أحرارًا من عداوة الضد Adversary ـ ليكونوا كاملين خالدين، فقد وافقوا أن يُجّعلوا فى شكل مادى» (Ibid. p. 41). كل الأديان ـ عاجلاً أم آجلاً ـ لابد أن تخوض فى الجدل حول الاختيار والجبر، أو بتعبير آخر حرية الإرادة والجبرية أو بتعبير ثالث القضاء والقدر المفروض من اللّه، وتشكيل الإنسان لقضائه وقدره بنفسه، وقد أخذ زرادشت موقفه بثبات إلى جانب حرية الإرادة المطلقة؛ لكن هذا لم يمنع تسرب الجبرية إلى دينه فى فترة الحكم الساسانى وما بعدها. والمثال الصارخ على ذلك يمكن عرضه من النص التالى: «عندما يساعد القدرُ الرجلَ الشرير الكسول ذا العقل غير المستقيم، فإن كسله يصبح كالطاقة ويُصبح عدم استقامة عقله حكمة ويصبح شره كالخير، وعندما يعاندُ القدرُ الحكيمُ المهذّبَ ذا العقل الراجح، تنقلب حكمته إلى بلاهة وغباء وينقلب أدبه وتهذيبه إلى سفه ولا يجدى علمه وأدبه ورجولته» (Menoke I Khrat. 51).

وعلى أية حال، فهذا انحراف خطير عن تعليم زرادشت النبى، والنظرة السلفية (الأورثوذكسية) تظهر أكثر صدقًا فى النص التالى: «تنقسم الأشياء فى هذا العالم إلى خمسة وعشرين قسمًا: خمسة من خلال القدر، وخمسة من خلال العمل، وخمسة من خلال الطبيعة، وخمسة من خلال الشخصية وخمسة من خلال الميراث (الوراثة): فالحياة والزوجة والأطفال والسلطة والثروة قَدَر، والعضوية فى إحدى طبقات رجال الدين والمقاتلين (الجند) والمزارعين، والفضيلة والرذيلة عمل، ومباشرة الزوجة وإرضاء الحاجات الطبيعية، والأكل والشرب والمشى والنوم، كل ذلك من خلال الطبيعة. والصداقة والاحترام والكرم والصلاح والتواضع، كل هذا من خلال الشخصية. والجسم والمكانة والفهم والذكاء والقوة، كل هذا عن طريق الوراثة» (Pahlavi texts, p. 82).

الأخلاق

تلخص الكلمات الآتيات المبادئ الأخلاقية الزرادشتية: «أفكار طيبة، وكلمات طيبة، وأعمال طيبة» وإذا كانت الزرادشتية الباكرة قد أصبحت ثَنّوية Dualist فذلك راجع إلى أن إله زرادشت متطابق تمامًا مع الطيبة والصلاح، لدرجة أنه لم يكن هناك مجال للتفكير فى أن يكون حتى بشكل غير مباشر مسئولاً عن الشر. لقد رأينا أن أكثر «الجوانب Aspects» بروزًا أو هيمنة فى أهورامزدا فى الجاثا Gathas ـ النفس الطيبة، والصلاح والملكوت والعقل السَّوى والكمال والخلود ـ قد أصبحت فى زمن لاحق رؤساء ملائكة Archangles. وعلى أية حال، فهى كصفات أو مزايا جيدة مشتركة بين اللّه والإنسان، لأن الكمال والخلود هما القدر الذى من أجله قصد اللّه الإنسان حيث الصلاح وطيبة النفس والقصد من الصفات الإلهية التى يجب على الإنسان أن يحذو حذوها. وعلى أية حال، ففى العصور الوسطى جرى تفسير «الصلاح» بمعنى التوسُّط «The Mean» ولا يمكن أن يكون هناك شك فى أن هذه الفكرة مستعارة من أرسطو، وقد تشرَّبها الإيرانيون لدرجة زعمهم أنها فكرتهم، فنحن نقرأ أن «إيران كانت دائمًا مستودعًا للتوسط تنتقد المبالغة أو الإسفاف والعجز والنقص، وفى الإمبراطورية البيزنطية وجدنا الفلاسفة، وفى الهند وجدنا المتعلمين وفى أماكن أخرى وجدنا الاختصاصيين كلهم ـ بشكل عام ـ يمتدحون الشخص إذا أظهرت حجته حدّة ذهن وكياسة، لكن فى مملكة إيران لا يُبدون موافقة إلا على الحكمة الحقيقية (Denkart, Madan p. 429). لقد صارت الأخلاق الزرادشتية مُتقنة بشكل كبير خلال الفترة

الساسانية، عندما أصبحت دين الدولة الرسمى. وليس مما يدعو للدهشة إذًا أن نجد فيها بصمة أرسطية. فالأخلاق الزرادشتية فى الأساس هى أخلاق الشخص المهذّب (الچنتلمان). وحتى بعد القضاء على الإمبراطورية الفارسية على يد المسلمين وحلول الإسلام تدريجيًا محل الزرادشتية وانتشاره فى الأرض الإيرانية، ظلت الأخلاق الأرسطية (المعزوّة إلى أرسطو) مرسّخة وجودها فى المناخ الدينى الجديد وظلت باقية فترة طويلة قبل أن تتفتت ديانة النبى (زرادشت) قبل اجتياح أتباع نبى آخر (يقصد محمدًا ﷺ)، القادمين من شبه الجزيرة العربية حيث البداوة (النص: barbarious Ara-bia، أى شبه الجزيرة العربية المتبربرة).

ومن المتوقع من الزرادشتى أن يتناسل reproduce himself معتبرًا ذلك واجبًا دينيًا، وأن يجعل الأرض خصبة. ويجب أن يرضى بنسبة، وأن يعمل دائمًا ما هو طيب ولا يجازى بالشر شرًا (Ibid, p. 113)، والمبدأ السلوكى الأساسى الذى يجب أن يتبعه المرء هو أن يحب للآخرين ما يحب لنفسه «وهو مبدأ صحيح أيضًا بالنسبة للمسيحى والبوذى والكونفوشيوسى».

فالأخلاق الزرادشتية يمكن مقارنتها بالأخلاق فى سفر الأمثال وسفر الجامعة. إنها فى الأساس أخلاق التوسط أو الاعتدال، إنها أخلاق مهذبة مصقولة Urbane. فالشرب (المقصود شرب الخمر) باعتدال يلقى استحسانًا، أما الإسراف فى هذا الشىء الطيب فمرفوض وموضع توبيخ. والعالم لا هو أسير ولا هو منفى كما فى كثير من الأديان، إنه مسكن انتقالى فيه كثير مما هو طيب وباعث على البهجة، ويُعد تراجعًا عن الخطيئة أن يقوم المرء بعمل أفضل الأشياء على هذه الأرض «اعمل فى القداسة أى شىء ترغبه» تلك قاعدة سلوكية ذهبية، وتمقت الزرادشتية العبارات الموهمة بالتناقض؛ لذا فلن نجد فيها أيًا من هذه العبارات المتناقضة ظاهرًا Paradoxes التى تزخر بها المسيحية والبوذية(*).

وليس هناك حاجة للتضحية بالنفس على نحو بطولى أو ضرورة لأن يحب المرء عدوه وأن يبارك لاعنه، مادام هؤلاء الأعداء لابد أن يكونوا على أية حال «أتباع الضلال Lie» والضلال أو الكذب هو رأس كل خطيئة، وأكثر من هذا «فلا تتخذ من عدو الأمس

(*) لم يذكر الإسلام مع وجود أحاديث كثيرة عن الرسول ﷺ بالمعنى نفسه. (المترجم).

صديقًا؛ لأن العدو القديم كالحية السوداء لا تنسى الجروح القديمة لمئات السنين». حقيقة أن نار النبى (زرادشت) لم تعد متوهّجة فى الأخلاق التى تطورت حاملة اسمه خلال فترة الحكم الساسانى؛ لكن الحكمة الدنيوية التى أبداها الزرادشتيون ظلت جزءًا من الموروث الإيرانى حتى يومنا هذا، بينما زرادشت الذى هو ابن إيران الأعظم، لا يمثل بالنسبة للإيرانى العادى إلاّ ما يزيد قليلاً عن كونه مجرّد اسم.

القربان المقدس

الطقس المحورى للزرادشتيين هو الياسنا Yasna، وهى كلمة تعنى حرفيًا «تقديم الأضاحى». وكما رأينا، لقد هاجم زرادشت بعنف طقس الأضحيات القديم الذى كان يعنى ذبح ثور، وتقديم شراب متخمّر من نبات يُسمى الهوما Haoma، مع أن تناول شراب الهوما هذا كان منذ وقت سحيق يشكل محور الطقس الزرادشتى. وسواء كان هذا الطقس ـ بشكل ما ـ قد تسامح زرادشت بشأنه حقًا، أو أنه طقس قد دخل الزرادشتية بعد ذلك على عكس ما كان يريد، فإنه ـ أى هذا الطقس ـ لم يكن أبدًا موضوع خلاف فى أى وقت من الأوقات، ومن أية جماعة زرادشتية. لقد وعد زرادشت أتباعه بالخلود، وفى طقس عصير الهوما Haoma juice يوجد الإكسير Elixir الذى يهب الخلود، والهوما ليس مجرد نبات (انظر على سبيل المثال: The. Indian Somna, p. 226). إنه أيضًا رب God (بمعنى مَلَك كما سبق واتضح من المقال ـ المترجم) وابن أهورا مزدا، وفى الطقس النبات الرب The Plant God يتم سحق النبات فى الهاون، إنه بهذه الطريقة ـ كما يُقال تتم التضحية بالرب (النبات) ويقدم نفسه إلى أبيه السماوى، ويُعتبر الهوما ـ كلاسيًا ـ كاهنًا وأضحية فى الوقت نفسه ـ ابن اللّه إذًا يقدم نفسه لأبيه السماوى. وبعد ذلك يقدم الشراب فيشرك الكاهن والمؤمن فى الشراب السماوى وبذلك يشترك الجميع مع اللّه فى الخلود، وهذا القربان المقدس هو عربون الحياة الأبدية التى سيرثها البشر روحًا وجسدًا فى الأيام الأخيرة. والفكرة شبيهة بشكل مدهش بفكرة القدّاس الكاثوليكى Catholic Mass.

لقد تلاشت الزرادشتية عمليًا من عالم اليوم، لكن كثيرًا مما دعا إليه النبى الإيرانى مازال يعيش اليوم فيما لا يقل عن ثلاثة أديان كبرى ـ اليهودية والمسيحية والإسلامية. إنه يبدو من المؤكد تمامًا أن تعاليم زرادشت الأساسية كانت مدونة لليهود فى الأسْر

البابلى، وعلى هذا فقد حدث فى هذه القرون الحيوية ـ رغم غموضها ـ السابقة على قدوم المسيح أن تشربت اليهودية فى شرايينها وأوردتها كثيرًا من تعاليم زرادشت، أكثر مما كانت ـ أى اليهودية ـ تستطيع تقديمه. ويبدو من المحتمل أن اليهود أخذوا من تعاليم زرادشت أو تعاليم أتباعه المباشرين فكرة خلود الروح وقيام الجسد، والشيطان الذى لا يأتمر بأمر اللّه وإنما هو عدو له. بل ربما أيضًا فكرة المخلّص Savoir الذى سيظهر فى نهاية الزمان. كل هذه الأفكار ـ بشكل أو بآخر ـ قد انتقلت للمسيحية والإسلام. هناك عقيدة واحدة فى الديانه الزرادشتية تم رفضها ـ تقليديًا ـ رفضًا تامًا، إنها العقيدة التى أصبحت حجر الزاوية فى كل النظام الزرادشتى، وإن كانت فيما يبدو مُقحمة على تعاليم زرادشت نفسه أو دخيلة عليها ـ وهى فكرة الوجود الأزلى المشترك لمبدأى الخير والشر. هذه الفكرة رغم اتفاقها مع العقل إلاّ أنها ضد الغريزة الدينية المتعمقة فى الإنسان، ورفضَها اليهود والمسيحيون والمسلمون على سواء، بل ووفقا للفرس المحدثين الذين راحوا يوازنون الأدلة، فإن هذه الفكرة كانت مرفوضة من زرادشت نفسه على الأقل بشكلها الجامد الذى ظهر فيما بعد.

لقد كان زرادشت واحدًا من أعظم العباقرة الدينيين فى كل العصور، إنه النبى الذى اعتقد أنه أجرى حديثًا مع اللّه. لقد غمطه من أتوا بعده حقه. إنهم الذين لم يكتفوا بإدخال آلهة غير الإله الواحد على الدين الذى أتى به، تلك الآلهة التى كان زرادشت قد أنزلها من فوق عروشها، وإنما حوّلوا دعوته النبوية إلى ثنوية جافة حطمت فكرته فى اللّه كموجود قدسى صالح وطيب. لكن الزرادشتية فى عهد الدولة الساسانية وإن كانت قد شوّهت دعوة النبى (زرادشت)؛ إلاّ أنها ارتبطت ـ رغم هذا ـ بالتعليم الأساسى للنبى (زرادشت)، أعنى أن اللّه هو خير Good تام بكل ما فى الكلمة من معنى رغم كل الظواهر المعاكسة لهذه الفكرة.

(٥)
الهندوسيَّة

بقلم
أ . ل . باشام
أستاذ تاريخ جنوب اسيا
مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية
جامعة لندن

السمات الأساسية

ربما زاد عدد مُعتنقى الهندوسية (الهندوكية) فى عالمنا هذا على ٣٠٠ مليون نفس، مُعظمهم فى الهند، وهذا لا يمنع من وجود أعداد كبيرة منهم فى أنحاء أخرى من آسيا وفى أفريقيا وفى جزر الهند الغربية.

ورغم أنَّ الهندوس يُشكلون إحدى أكبر المج موعات الدينيّة وأكثرها أهمية فى العالم، إلاّ أنَّ عقيدتهم يصعب تحديدها فى كلمات قلائل. فمن الممكن تعريف المسيحى بأنه الشخص الذى يُحاول اتّباع ما يعتقد أنَّه تعاليم المسيح، وكذلك من الممكن تعريف المسلم بأنه الشخص الذى يحاول السَّير على وفق سنَّة محمد (ﷺ)، أما الهندوسيّة فليس لها مؤسِّس واحد على نحو ما هو واضح فى الديانتين الآنف ذكرهما. وقد عرَّف بعض علماء الاجتماع المحدثون المسيحيين والمسلمين بأنهم أولئك الذين يعتبرون أنفسهم أتباعًا للمسيح ومحمد(*) على التوالى، لكن مثل هذا التعريف لا ينطبق على الهندوس، بل ربما لم يسمع أى هندوسى أبدًا عن كلمة الهندوسية (أو الهندوكية) تلك، وليس عندهم اسم لدينهم.

وقد قيل فى وقت من الأوقات إن أى شخص يحترم البراهمان Bráhman والبقرة، ويُراعى قواعد الطبقة المتحجرة (المغلقة) يُعتبر هندوسيا، لكن هذا التعريف قد يستثنى كثيرين من الهندوس المحدثين ممن هم متمسكون بدينهم وأكثر جدّية فى تناوله، كما أنَّ

(*) المسلمون يعتبرون أنفسهم أتباعًا لمحمد (ﷺ) وأيضا للمسيح وموسى (عليهما السلام) بل ولكل الأنبياء السابقين على محمد (ﷺ)، ويؤمنون بكل ما نزل من الوحى قبل محمد (ﷺ).

هذا التعريف يستثنى أيضًا عددًا من المجموعات الهندوسية غير السَّلفية (غير الأصولية unorthodox) فى عصور الهندوسية الباكرة.

وربما أمكننا وصف الهندوسى وصفًا جيدًا ـ كأحسن ما يكون ـ بأنه الشخص الذى يُقيم معتقداته بشكل أساسى، وكذلك أسلوب حياته، على هذا النظام المركَّب الذى يشمل العقيدة والممارسة، الذى تطور فى شبه القارة الهندية وارتبط بها ارتباطًا عضويًا (لا فكاك منه) طوال أكثر من ثلاثة آلاف سنة.

وعلى هذا فالهندوسية ديانة قديمة جدًا، ظلت جوانب أساسية أصلية منها باقية فيها، جنبا إلى جنب مع نظم فلسفية متطورة تطورًا كبيرًا. وبشكل عام فهى دين ذو طبيعة إثنية (عرقيّة). إنه يختلف عن ديانات الدعوة التى ظهرت بعده: البوذية والمسيحية والإسلام. إنها مثل اليهودية، فالهندوسية عقيدة لوحدة ثقافية واحدة (أو بتعبير آخر إنها دين لمجموعة بشرية بعينها). فليس فى ماضى الهندوسية (ولا ماضى اليهودية) أية محاولة لدعوة الناس من خارج الوحدة الهندوسية (أى لم يبذل الهندوس ـ وكذلك اليهود ـ أية جهود لدعوة غيرهم لدينهم)، وتنظر البوذية واليانية للهندوسية، على نحو ما، كما ينظر الإسلام والمسيحية لليهودية.

وتتميز الهندوسية ـ بشكل حاد ـ عن دينَى الغرب(*) بعقيدتها فى «التناسخ» أو «التقمُّص» transmigration. ويمكننا أن نقسم أديان العالم تقسيمًا عريضًا إلى قسمين أساسيين على وفق هذا المعيار (تناسخ الأرواح أو تقمصها)، والهندوسية هى أقدم مجموعة الأديان الشرقية وأكثرها ديمومة (بقاء) القائلة بأن الروح تسكن (تتقمص) أجسادًا عديدة فى رحلتها خلال النظام الكونى Cosmos حتى تصل إلى هدفها النهائى، ذلك الهدف النهائى الذى وصفته المذاهب الهندوسية المختلفة بمصطلحات متباينة.

والنتيجة الطبيعية لعقيدة التناسخ أو التقمص هذه هى أن كل الحياة سواء أكانت فوقطبيعية أم إنسانية أم حيوانية أم حشريّة أو حتى نباتية (على وفق ما تقول به بعض المذاهب الهندوسية) تحكمها قوانين واحدة، أو بتعبير آخر هى خاضعة لقانون واحد (أو تجرى عليها السُّنن نفسها).

فبينما تقول الأديان الغربية ـ بشكل عام ـ إن الإنسان مخلوق ذو وضعية أو طبيعة خاصة، له روح خالدة ليست كروح الحيوان الأدنى مرتبة، فإن الهندوسية متمسكة بأن

(*) المؤلف يعتبر الإسلام هنا دينًا غربيًا Western. (المترجم).

كل ما هو حى له روح، وأنَّ أرواح الأحياء متساوية، وأنها لا تختلف إلا من خلال الكرما Karma، أى تأثير ما قامت به من أعمال سابقة (أو بتعبير آخر ما أسلفت من عمل) يحددها الغلاف (الجسد) المادى الرقيق الذى يسجن الروح، وبالتالى يؤدى هذا إلى توالى التقمص فى أنواع مختلفة من الأجساد. إن عقيدة السَّامسارا Samsara هذه قد جعلت لكثير من الفلسفة والفكر الهندوسيين ملامح مميزة جداً.

وثمة ملمح آخر للهندوسية أكثر تحديداً وأشد وضوحاً - على الأقل فى تجلياتها الأسمى - وهو ميلها إلى توحيد كل الاختلافات الظاهرة فى مبدأ أو كلٍّ واحد أو كينونة واحدة. وليس صحيحاً ذلك القول الذى مؤداه أن الأحَديَّة monism (القول بوجود مبدأ غائى واحد أو القول بأن الحقيقة كلٌّ عضوى واحد) مهيمنة على الفكر الدينى الهندى، فهناك مذاهب تذهب إلى القول باختلاف المادة عن الروح وأن كلاً منهما منفصل عن الآخر، وهناك مذاهب أخرى تقول بأن الروح لا يمكنها أبداً أن تتحد مع الله أو بتعبير آخر لا يمكنها أن تكون هى والرب كياناً واحداً Can never become one with God - لكن الأحدية (بالمفهوم الآنف ذكره) هى التى تعطى الفكر الهندى كثيراً من مذاقه المميز، كما نجد أن الأفكار الأحدية Monistic ideas تظهر باستمرار فى كثير من المظاهر فى فكر الهندوس وكتاباتهم، كما هو واضح على سبيل المثال فى حكمة راماكرشنا Ramakrishna الشهيرة: «كل الأديان دين واحد».

التطور

كان لأقدم حضارات الهند التى انتعشت فى وادى السند منذ ألفَىْ عام قبل المسيح - دين ذو ملامح مختلفة عاودت الظهور مرة أخرى فى الهندوسية التى ظهرت فى وقت لاحق. فأهل المدن الهندية الأولى وقَّروا ربّة أمّاً a mother goddess، على نحو ما كانت هذه الربة الأم تُعبد فى كثير من الحضارات القديمة، وقد عرفوا أيضاً تأليه الذّكَر كما هو موصوف - أى هذا الإله الذكر - لدى أصحاب الاتجاهات النمطية فى اليوجى Yogi الهندية التى ظهرت بعد ذلك، إله تحيط به حيوانات. ومن المفترض أنَّه الإله الهندوسى شيفا Siva فى أحد جوانبه. وقد وقروا رموز أعضاء الذكورة (ما يتعلق بالقضيب)، واعتبروا بعض الحيوانات، كالثيران، مقدسة ووقروا أشجارا بعينها، كأشجار البيبال Pipal التى لا تزال أشجاراً مقدسة فى كل من الهندوسية والبوذية. ويبدو أن الهندوس قد ركزوا كثيرا على الطهارة الطقسية. ليس لدينا إلا القليل مما يمكن أن نقوله هنا عن

دين شعب السند، ذلك الدين الذى تناوله كثير من الباحثين ومع هذا فمعلوماتنا عنه قليلة جدا فى الحقيقة لأن النقوش الموجودة على الأختام، والتى تكاد تكون هى كل ما تبقى من البقايا المكتوبة لهذه الحضارة، لا يمكن قراءتها. وبدون المصادر المكتوبة لا يمكننا إلا رسم خطوط عريضة صماء لأى دين منقرض. وعلى أية حال، فلدينا ما يكفى لإظهار أن دين السند هذا قد بقى بعد الغزو الآرىّ Aryan وعاود الظهور فى الهندوسية التى ظهرت بعد ذلك.

وفى حوالى منتصف الألف الثانية قبل الميلاد اختفت حضارة السند؛ إذ اجتاحها غزاة يركبون عجلات حربية قدموا عبر ممرات الشمال الغربى. وكان من بين مجموعات الغزاة هؤلاء ـ إن لم يكونوا جميعا ـ آريون Aryans وكانوا يتحدثون لغة قريبة من لغات أوروبا الكلاسية. وكان هؤلاء الغزاة أبويِّين (النسبة فيهم للأب، والسيادة فيهم للرجل) مثل الإغريق الأوائل والرومان والتيوتون وكان معظم آلهتهم ذكورا. لقد عبدوا أربابهم (آلهتهم) بنحر الأضاحى الكثيرة، وعند تقديم هذه القرابين تُعصر السوما Soma المقدسة ويشربون عصيرها المُسكر (السوما هى التى أشارت إليها الأُفستا باسم هوما Haoma ـ انظر ص ٢٢٢/ الزرادشتية). وكان الآريون Aryans متبربرين محاربين وإن كان فيهم طبقة مهمة من رجال الدين Priests كانوا ماهرين فى وضع الألحان والترانيم التى يتم ترديدها عند تقديم الأضحيات (أو القرابين)، كما كانوا ماهرين فى عزف الألحان التى وضعها آخرون. ولم يكن رجال الدين هؤلاء يعرفون الكتابة إلا أنهم كانوا يتحلون بذاكرة قوية، حتى إن الترانيم القديمة ظلت باقية دون أخطاء تُذكر حتى أيامنا هذه فى الرِّج فيدا Rig Vèda أقدم الكتب الدينية الهندوسية، وأكثرها ـ من الناحية النظرية ـ قداسة.

والنسق الدينى فى الرّج فيدا Rig Vèda ليس هو النسق الدينى الهندوسى، فقد نسى الهندوسىُّ العادى كثيرا من أكثر أرباب (آلهة) الرج فيدا أهمية، فإله الحرب الكبير الذى كان الآريون يوقرونه وهو إندرا Indra قد تقلص ليصبح مجرد إله للمطر لا يحظى إلا بالقليل من العبادة. أما ڤارونا Varuna الملك الذى كان فى وقت من الأوقات يتبوأ فى قصره مكانًا عَلِيًا ويُشرف على كل أفعال البشر ويُعاقب الآثم، فقد أصبح مجرد نبتيون Neptune على الطريقة الهندية، وقلما يذكره الآن أحد. أما سوريا Surya أو إله الشمس فمازال يحظى ببعض التكريم، لكن أصبح اسمه أجنى Agni إله

النار والأضحيات. ومن ناحية أخرى، يوجد إلهان أقل أهمية نسبيا من الآلهة التى وردت فى الرج ڤيدا قد أصبحا ربّين أساسيين فى الهندوسية؛ وهما ڤيشنو Vishnu الإله الذى ارتبط اسمه بكل من الشمس والأضاحى، وورودرا Rudra الذى عُرف بعد ذلك باسم شيڤا Siva (والكلمة تعنى الميمون أو السعيد أو المبشّر بالفَلاح).

وليس هناك إجماع بين الباحثين حول تاريخ وضع تراتيل الرج ڤيدا، أما بالنسبة لجمعها فإن ذلك ربما يكون قد حدث فى حوالى سنة ٩٠٠ ق. م. ففى الترتيلة الأخيرة فى الرّج ڤيدا ما يدل على تطور فى النظرة الدينية. فبعض الآلهة الأقدم عهدا راح بالفعل يبدأ فى السقوط فى خضم من الظلال أو بتعبير آخر اختفت فى الخلفية، وظهرت مسحة من التأمل الصوفى (الباطنى) أصبحت من خواص كل الأديان الهندية التى ظهرت بعد ذلك. لقد كان مؤلفو التراتيل الأخيرة مهتمين اهتماما كبيرا بمسألة أصل الكون. لقد افترضوا أن الكون ظهر من جنين ذهبى golden embyro فى بداية الزمان (الرّج ڤيدا، ١٠، ١٢١). لقد أعلنوا أن الدافع الأول البدائى (primevalurge) الذى سموه الرّغبة (كاما Kama) قد عمل عمله فى الهيولى Chaos (حالة اللاتكوّن) فنتج الكون عن فعله هذا (الرج ڤيدا، ١٠، ١٢٩، ٤) ويقررون أنهم يأسفون لأن أحدًا لايعرف على سبيل اليقين كيف تم الخلق، حتى الآلهة (الأرباب Gods) أنفسهم لا يعلمون ذلك (الرج ڤيدا، ١٠، ١٢٩، ٧) ومن بين أهم هذه التراتيل التى تتناول الكون فى السّفر الأخير من الرِّج ڤيدا، ترتيلة أو ترنيمة الإنسان الأصلى أو الإنسان الأول pri-meval Man (پوروشا ـ سوكتا Purusha - Sukta) التى تذكر أن العالم كله ظهر نتيجة قربان (أضحية) هائل قُدِّم فى بداية الزمان، وذلك عندما ضحّى الأرباب (الآلهة) الأقل درجة بالشخص البدائى الهائل (پوروشا) الذى قام على نحو باطنى بإحياء أعضائه الممزقة، وجعل من أعضاء جسده المختلفة الملامح المختلفة للكون بما فى ذلك طبقات المجتمع الأربع ـ تلك الطبقات التى يرد ذكرها هنا للمرة الأولى (الرج ڤيدا،١٠، ٩٩).

وتحدد ترتيلة الإنسان الأصلى (أو الأول) مرحلة انتقالية جديدة فى الدين الهندى. فقد كانت الأضحيات دائما من بين أكثر عناصر الديانة الآرية أهمية، وقد تضاعفت أهميتها الآن مئات المرّات. وظهرت كتب هندوسية مقدسة أخرى New Vedas، فالسَّما ڤيدا Sama Veda وهى مجموعة من الأشعار مأخوذة من الرّج ڤيدا وأُعيد ترتيبها ليتم ترتيلها أو إنشادها عند تقديم الأضحيات. والياچور ڤيدا Yajur Veda وهو مجموعة

من الأقوال النثرية المتضمنة وصايا ليتلوها الكهنة عند ممارستهم الطقوس، والأثارفا ڤيدا Atharva Veda، وهى أشعار فى الأساس وتُستخدم لتحقيق غايات مختلفة كعلاج الأمراض، وإبعاد الضرّة (الزوجة المنافسة) والانتصار فى الحرب وكسب القضايا. وقد اتسعت هذه الكتب المقدسة (الڤيدات Vedas) بإضافة ملاحق مطوّلة يسمّونها البراهمانات Brahamanas التى تشرح بالتفصيل طقوس الأضاحى وإضفاء الرمزية Symbolism على كل ملمح من ملامح الإجراءات الطقسية مهما صغر.

والحقيقة أنَّ الأضحيات أصبحت الآن ـ كما هو معتقد ـ ما هى إلا إحياءً لذكرى الأضحية الأولى الكبرى التى نتج عنها خلق العالم (الكون)، وأنه بتنفيذ هذه الأضحية بشكل منظم تتكرر عملية الخلق بشكل رمزى، وبذا يتجدَّد العالم (الكون)، والآلهة (الأرباب) نفسها تعتمد على الأضحية، والأضحية تعتمد على رجال الدين Priests الذين هم وحدهم القادرون على تقديمها بشكل صحيح، فإذا لم يتم تنفيذ كل شعيرة rite بشكل صحيح تماما، لم ينتج عنها سوى الضرر، إذ تحل الكوارث والنكبات بمن شاركوا فيها، أما إذا جرى تنفيذها بشكل صحيح فإنها تُطيل بقاء الكون Cosmos وتحقق الفائدة للمجتمع كله. والتركيز على الأضاحى (القرابين) فى المرحلة الڤيديَّة Vedic period المتأخرة (من ٩٠٠ إلى ٥٠٠ ق. م. تقريبا) نتج عنه ـ كلازمة طبيعية ـ زيادة كبيرة فى نفوذ طبقة رجال الدين وعلو مكانتهم، فهم ـ أى رجال الدين ـ الذين يدّعون لأنفسهم حق الاستثناء من كل قوانين بشرية (أو بتعبير آخر من كل القوانين الزمنية أو غير الدينية)، ويدّعون لأنفسهم الحقّ فى أن يطيعهم الآخرون ويحترموهم. وهناك من الأدلة ما يكفى لإثبات أنَّ مثل هذه الطاعة (التى يطالبون بها) لم تكن دائما فى متناولهم، وأن كثيرا من الفقرات الطنّانة (عريضة الدّعوى) فى البراهمانات (الملاحق التى تم إلحاقها بالڤيدا) تكاد تكون نتيجة أمنيات (وليست تعبيرا عن واقع)، لكن يمكننا القول بشكل عام إن هذه الفترة كانت بالتأكيد إحدى الفترات التى بدأ فيها رجل الدين يمارس نفوذا هائلاً فى المجتمع الهندى.

وهكذا كان نظام الأضحيات فى ظل الڤيدا نظاما عديم الجدوى، فالأضحيات الكبيرة التى يشير لها التراث المكتوب للبراهمانا كان مكلّفا جدا لا يقدر عليه سوى الملوك والزعماء القبليين، وكان الناس العاديون فى حاجة إلى طريقة أقل تكلفة لتنفيذ واجباتهم الدينية. وأكثر من هذا، فقد كانت الثقافة الآرية قد انتشرت أكثر فأكثر فى

الهند. لقد بدت الرّج ڤيدا Rig Veda وكأنها قد وُضِعت أساسا لمن يسكنون البنچاب والذين لا يعرفون سوى القليل عن وادى الجانج Ganges، فالڤيدات (جمع ڤيدا Veda) المتأخرة زمنا وملاحقها (البراهمانات) رُكِّزت (بضم الراء) فى المناطق الواقعة بين نهرَى الچُمنا Jumna والجانج Ganges (الدوآب Doab) والمنطقة الواقعة إلى الغرب من الچمنا حول دلهى الحالية. وفى الطور التالى ـ ونعنى به طور الأوپانيشادات Upan-ishads ـ ذلك الطور الذى تداخل مع طور البراهمانات (ملاحق الڤيدات)، تغلغلت الثقافة الآرية أكثر فأكثر نحو الشرق حتى وصلت إلى ما يُعرف الآن باسم البنغال (بنغالاديش). لقد ظهرت الآن عقائد جديدة، ربما تكون مجلوبة من السكان المتوطنين فى سهل نهر الجانج، وأكثر هذه العقائد الجديدة أهمية هى عقيدة التناسخ أو التقمص. لقد ظهر هناك فى البداية عقيدة أن المرء يكون عُرضة للموت حتى فى السماء. ثم ظهرت فكرة أنه حتى الأرباب يموتون أو لابد أن يموتوا فى خاتمة المطاف، وذلك لإفساح مكان لآلهة (أو أرباب) جديدة، وأنه لابد لكل موجود أن يولد من جديد فى دورة لا نهائية، أو بتعبير آخر: إن عملية الموت والتقمص (الميلاد الجديد) ثم الموت ثم الميلاد الجديد.. وهكذا عملية لا نهائية.

وقد جلبت عقيدة التناسخ أو التقمص معها اتجاها فكريا جديدا. فالأضحيات فى الرّج ڤيدا ـ رغم ما يحيط بها من أمور باطنية (صوفية) ورهبة ـ تبدو بشكل عام ذات أبعاد طقسية جذّابة، إذ تتناول الأرباب (الآلهة) الطعام مع الإنسان، وتجازيه خيرا بزيادة مواشيه، وتهبه أبناء أقوياء، وتحقق له النصر فى المعارك. فدين البراهمانات (ملاحق الڤيدات) رغم أنّه مثقل بأفكار سحرية سرّية، إلا أنه لا يزال مهتما ـ وبشكل أساسى ـ بالحياة على هذا الجانب من القبر، فهدف شعيرة الأضاحى فى هذه الحقبة كان ـ فى جانب منه ـ تأكيد إعادة الميلاد (الولادة من جديد) فى السماء لرعاتها (رعاة العقيدة أو رعاة شعيرة الأضاحى)، لكن هذه الشعيرة تحقق لهم أيضا منافع مادية (دنيوية)، والأهم من كل هذا أن شعيرة الأضاحى تحفظ نظام الكون وتقيه من الاختلال. لكن المرء يشعر أنه مع ظهور عقيدة التناسخ أو التقمص أن أهداف الدين السلفى (بشكله الأصولى) بوضعه الموجود عليه إنما هى أهداف انتقالية. فما فائدة الميلاد الجديد (إعادة الميلاد) فى السماء إذا كان مجرد حلقة سلسلة لا نهائية؟ ما النقطة المرتبطة بحفظ الكون إذا كانت لا تعنى سوى مجرد التكرار الرتيب (المُمِل) للتكوينات نفسها بشكل لا نهائى؟ إننا فى حاجة إلى ما هو أكثر، فى حاجة إلى شىء

يحمل الروح خارج دائرة التناسخ (التقمص) هذه، ليجعلها فى حالة أمان كامل. لقد كان هناك فى البداية شعور بالحاجة إلى الانعتاق أو التحرر أو الخلاص for release (موكشا moksha) من ارتباطات الوجود الدنيوى، ومن الارتباطات بالوجود السماوى أيضا.

لقد تم إيجاد المَخْرَج، فقد رضيت طائفة من الهندوس أن تعيش حياة الزهد والتقشف. ومع انتشار عقيدة التناسخ راح المتأملون (كان غالبهم من البراهمانات Brahmans وإن كان هذا لا يمنع وجود آخرين من مختلف الطبقات) يتركون منازلهم ويعيشون حياة التقشف الشديد فى أكواخ داخل الغابات، يتأملون فى مسائل الكون ويستغرقون فيها، ويختلف الواحد منهم مع الآخر حول هذه المسائل، وغالبا ما كان الواحد منهم يُخضع نفسه لعملية إماتة قاسية للذات (المقصود يعرض نفسه لحرمان شديد)، اعتقادا منه أنه بهذه الطريقة يعتق نفسه (يخلّصها) من سلسلة الموت والحياة ثم الموت ثم الحياة.

وهكذا، أو بتعبير آخر التخلص من حلقة إعادة الميلاد بشكل دائم. وراح متقشفون آخرون يهيمون فى الأرض يتسولون خبزهم ويُلقون تعاليمهم ويتجادلون إن سنحت الفرصة. وهذه الطبقة الأخيرة التى يُطلق عليها اسم «الجوّالون» (الپاريڤراچاكيون Pa-rivrajakes) ظهر منها كثير من الرعاة (المعلّمين) المبتدعين (أى من أهل البدع أو الخارجين عن أصول الديانة الهندوسية التقليدية) الذين أنكروا إلهامات الڤيدا كما أنكروا صحة الدعاوى البراهمانية، وادعوا أنهم اكتشفوا نظما (أو أنساقا) تتجاهل الڤيدات vedas والأضاحى بل والبراهمانات لتشق طريقها مباشرة للحقيقة النهائية، ولتحقيق الخلاص الكامل، هؤلاء الهراطقة (المقصود: الخارجون على الأسس التقليدية الآنف ذكرها) كان منهم بعض أعظم الدعاة الدينيين الذين أنجبتهم الهند مثل بوذا Buddha (انظر المبحث الخاص بالبوذية 279 ff) وماهاڤيرا Mahavira (P. 291) مؤسس اليانية.

ومن ناحية أخرى، وجدنا نسّاك الغابة الأكثر أصولية (سلفية) (أى الأكثر تمسكا بما هو قديم فى الهندوسية) قالوا بالأهمية النسبية للأضحيات وإلهامات الڤيدات vedas رغم زعمهم أنهم وصلوا لمرحلة روحية تسمو فوق كليهما. وبالتالى فقد كان لهم مكان فى رحاب التعاليم البرهمية، كما أن عقائدهم الباطنية قد أصبحت بالتدريج جزءا من

الديانة الهندوسية. وقد وردت تعاليمهم ومناقشاتهم فى سلسلة من النصوص عُرفت بالأوپانيشادات Upanishads. وهذه النصوص الجميلة رغم اختلافها فى كثير من التفاصيل - تتناول موضوعا واحدا أساسيا هو توحد الروح الفردية (الأتمان atman) مع روح العالم World - Soul (أو روح الكون)، هذا الروح المطلق غير المشخّص الذى أطلقوا عليه اسم براهمان[1] Brahman الذى يَعُم الكون ويتغلغل فيه ويهيمن عليه ويحفظه prevades and underlies the cosmos. ومنذ الأوپانيشادات الأولى (ربما كان هذا حوالى سنة ٦٠٠ ق. م.) حتى الوقت الحاضر كانت هذه هى العقيدة الأساسية لأكثر مذاهب الفلسفة الباطنية الهندوسية: وحدة كل الأشياء فى الموجود الواحد المجرّد the One Absolute Being، وضرورة التحقيق الكامل لهذه الوحدة من خلال روح الفرد حتى يتم الخلاص من السمسارا Samsara، أى الخلاص من دورة الميلاد والموت والميلاد الجديد، ولتحقيق أسمى درجات السعادة والنعيم التى يذوب فيها الشخص أو التى يفقد فيها ذاته ليسمو بها ويُهيمن عليها. ومنذ هذا الوقت أيضا أصبحت التجربة الباطنية مسألة جوهرية فى الدين الهندى. لقد وجد كل دين مكانا فى رحابه للباطنيين (المُتصوِّفة) وإن تباينت أهميتهم من دين إلى دين ومن فترة زمنية إلى فترة زمنية أخرى. وفى الهند نجد أنه منذ زمن الأوپانيشادات فصاعدا، أصبحت الصوفية (الباطنية) أساسية لكل النظم الدينية، وتم وضع برامج مفصّلة للتدريبات العقلية (أو النفسية) والبدنية للتقدم بالتجربة الباطنية (الصوفية)، وقد قامت على المعلومات التى قدمتها هذه البرامج كثيرٌ من المدارس الفلسفية.

وفى القرون الأخيرة من الألف الأولى قبل الميلاد، راحت الأضحيات الكبرى التى شهدتها العصور السابقة تقل شعبيتها شيئا فشيئا بسبب معارضة الدينيْن الجديديْن؛ البوذية واليانية(*)، اللذين انتشرا جنبا إلى جنب مع تطور طبقات جديدة بين السكان.

---

(١) لا يجب أن يخلط القارئ بين البراهمان Brahman روح الكون غير المشخّص وهو محايد (لا ذكر ولا أنثى) بالبراهما Brāhama الرب الخالق أو خالق المادة الذى هو مذكّر، أما البراهمانا Brahmana فتعنى النص المقدس أو المنتمى إلى طبقة رجال الدين فى الهندوسية، والكلمة بهذا المعنى الأخير أصبحت على هذا النحو Brāhman (براهمان).

ملحوظة من المترجم: وجرى العرف على كتابتها بالنسبة لهذا المعنى الأخير فى الكتب العربية، على هذا النحو: برهمى. لكننا أثناء الترجمة التزمنا بالصياغة الإنجليزية لعدم اختلاط المعانى.

(*) أو الجانية Janism. (المترجم).

لقد أرادت طبقة التجار الصاعدة شكلاً من أشكال الدين لا يتضمن طقوسا مبالغا فيها، ويتيح لها مكانا فى نظامه يتناسب مع أهميتها. وكان الدينان الجديدان (البوذية واليانية) يواجهان جزئيا هذين المطلبين، ولكن الطبيعة المتغيرة للحضارة الهندية، بالإضافة إلى عوامل أخرى، أفرزت بالتدريج كثيرا من التعديلات فى دين الآريين. وبحلول القرن الثانى قبل الميلاد فقدت الآلهة القديمة، مثل إندرا Indra وفارونا Varuna أهميتها ـ إلى حد كبير ـ لآلهة أخرى كانت عبادتها لا تتطلب كثيرا من الأضاحى الحيوانية، بقدر ما تتطلب التوقير الشديد. وكان الإله فيشنو Vishnu والإله شيفاSiva هما الإلهين الرئيسيين الجديدين، ولقد لعب كل منهما دورا فى الطقوس القديمة للفيدا، وإن كان دورهما فيها صغيرا.

ولأسباب لم نتمكن حتى الآن من تأكيدها تغيرت طبيعة هذين الإلهين تغيرا جوهريا وأصبحا هما الإلهين الرئيسيين فى الديانة الهندوسية، واستوعبا فى ثناياهما ملامح ديانات أصولها غير آرية. وبحلول القرون الأولى للحقبة المسيحية، بدأت ما يمكن تسميتها بالهندوسية الكلاسية تترسخ متخذة إلى حد ما شكلها الأخير، وظهرت العبادة داخل معابد واتخذت معظم خصائصها البارزة كدين للهند، وهى الملامح والخصائص التى كانت موجودة عند تأسيس المحطات الأولى لشركة الهند الشرقية البريطانية.

والنصوص التى تظهر لنا هذه الهندوسية الباكرة متعدّدة. وأقدم هذه النصوص وأكثرها أهمية هما: المهابهاراتا Mahābhārata والرامايانا Ramayana. أما المهابهاراتا ـ التى تفخر بأنها أطول قصيدة فى العالم، وإن كان هذا أمرًا مشكوكًا فيه ـ فتقوم على حكاية معركة عسكرية كبرى قديمة تجرى وقائعها بين الپانداڤ Pandavas والكوراڤ Kauravas وهما عائلتان بينهما صلة قرابة وهما من قبيلة الكورو Kuru، لكن هذه القصة الأسطورية تشير إلى أحداث غامضة ربما تكون قد حدثت قبل ميلاد المسيح بألف سنة، وجرى بعد ذلك التهويل فى وقائعها بإقحام قصص وحكايات عرَضية فيها، وبإضافة كثير من الأجزاء التعليمية المطوّلة، التى تتناول تعاليم فى مجال السياسة والأخلاق والدين. وعلى هذا فقد أصبحت حقا موسوعة الهندوسية الأولى. وأما الرامايانا فقد تطورت على النحو نفسه حول حكاية من حكايات البطولة القديمة، لكن الحكاية نفسها هنا قد تغيرت تغيرا أساسيا، كما أن ما هو مقحم فيها أقل على نحوٍ ما. وفى كلتا هاتين الحكايتين يظهر الإله فيشنو Vishnu فى مظهر إنسانى (بشرى)

كواحد من الشخصيات الرئيسية. فقد كان فينشو صديقا وناصحا مخلصا للأبطال (الإخوة البنداف الخمسة)، تماما كما كان كريشنا فى المهابهاراتا. لقد كان هو الأمير الشجاع الذى عانى من النفى الاختيارى مطيعا فى ذلك أمر أبيه، وأعاد بكياسة ولطف زوجته المخلصة سيتا Sita من ملك سيلان الشيطان الذى كان قد أسرها، وأخيرا جاء ليحكم مملكة آبائه وأجداده بحكمة وإحسان. إنه فى ذلك مثل راما Rama (فى اللغات الهندية الحديثة: رام Ram) بطل الرامايانا. إن عقيدة الإله المتجسِّد أصبحت الآن جزءا من الهندوسيّة، وأصبح التعبد وفقا لشعائرها يتعمق. وقد تطورت ميثولوچيا الهندوسية الكلاسية تطورا أبعد فى البورانات Puranas وهى سلسلة من النصوص الشعرية المطوّلة تعود للحقبة الوسطى (العصر الوسيط)، وفيها تم صقل كثير من الحكايات الأسطورية القديمة، كما تم تطوير قصص أسطورية أخرى، وتم الإعلان عن لاهوت الهندوسية وممارساتها الدينية (طقوسها) ونظرتها للكون (كوزمولوچيتها).

وشهدت العصور الوسطى ممارسات مختلفة غريبة ولا تدعو غالبا للمسرّة، تم إقحامها فى الهندوسية السلفية (الأصولية). فراحت بعض المدارس (الاتجاهات) تمارس طقوسا سحرية سرّية يُظن أنها تؤدى للتوحّد مع الله، وقد ظهرت هذه الممارسات فى كثير من أنحاء الهند خصوصا فى البنغال وأسام Assam. وفى وقت لاحق حدث تطور كبير فى التوحيد الصوفى (الباطنى) التَّقَوىّ (أى القائم على العبادة الشخصية والتأمل الباطنى) متزامنا مع ظهور المنشدين الدينيين، الذين راحوا ينشدون بوجد شديد أناشيد (أو ترانيم) تتناول تجلّى (أو ظهور) إلههم الأثير، وكانت هذه الأناشيد (الترانيم) تُؤلف وتُؤدى باللغات المحلية السائدة بدلا من اللغة السنسكريتية التى هى لغة المتعلمين والمثقفين، تلك اللغة التى كُتبت بها الملاحم (البورانات) Puranas وكتب القانون (الشريعة) dharmásatras والتعليقات الفلسفية bhashyas.

لقد كان فى كل لغة محلية فى الهند مجموعة كبيرة من هذه الترانيم والتراتيل التى تستخدم فى العبادات، وكثير منها ذو قيمة أدبية كبيرة وذو معانٍ روحية عميقة. وربما كانت هذه الأغانى الجميلة هى الآن أكثر الآداب الدينية الهندية تأثيرا، فالكل يعرفها، والكل يردّدها. ويبدو أن هذا النوع من الإنشاد الدينى قد بدأ فى بلاد التاميل Tamil حيث تطورت اللغة المحلية لتصبح لغة أدبية، قبل تطور اللغات المجلية فى شمال الهند لفترة طويلة. ومازال كثير من التراتيل المسمّاة نايانارات Nayanars شائعة فى جنوب

الهند، وهى ـ أى هذه التراتيل ـ تتناول مدح الإله شيفا Siva، وكذلك تراتيل ألفارات Alvars المخصصة لمدح الإله فشنا وإظهار الولاء له. وربما تعود أقدم هذه التراتيل إلى القرن السابع الميلادى. وفى العصور الوسطى ظهر فى كل لغة من لغات الهند شعراء دينيون ومنشدون، كان أعظمهم كبير Kabir، وتولسى داس Das وسور داس فى الهندية Hindi، والعديدون من أتباع المصلح الكبير شيتانيا Chaitanya فى البنغالية، ونامْ ديف Nam Dev وتوكارام Tukaram فى الماراثية Marathi وفيمانا vemana فى التيلوجو Telugu. إن طبيعة الدين الذى نشره هؤلاء المغنون (المرتلون) كانت بشكل عام نوعا من التوحيد البسيط العميق (المقصود توحيد هذا الإله المقصود بالأغنية وليس التوحيد الخالص المعروف فى الأديان السماوية)، بالإضافة إلى عنصر أخلاقى قوى. لقد تغنّى معظم هؤلاء المنشدين بالأُخوَّة البشرية وبعبثية الفصل بين الطبقات، وعبثية الخلافات المذهبية التى تفرق بين الناس، لكن تأثيرهم كان قليلا فى أحوال المجتمع، حيث كانت الأفكار القديمة متأصلة.

وبهذه الترانيم أو التراتيل نكون قد وصلنا إلى آخر مرحلة من مراحل الهندوسية قبل أن تبدأ فى إصلاح نفسها بفعل تأثيرات وفدت إليها من خارج الهند. لقد ظلت ملامح الطبقات الكثيرة التى تتبعناها فى الهند حتى اليوم، وظل كثير من هذه الطبقات باقيا بشكل غير محدد (على نحوٍ غامض) وعلى هذا فإننا نصف الهندوسية الأصولية (السلفية) قبل التطورات الأكثر حداثة التى سرعان ما غيرت طبيعة هذا الدين.

النظرة للكون وآلهة الهندوسية

تختلف فكرة الهنود التقليدية عن الكون، اختلافا كبيرا عن فكرة اليهود والإغريق القدماء التى قامت عليها فكرة المسيحية الأولى. فبينما نجد أن الأديان الغربية ـ على الأقل حتى وقت حديث نسبيا ـ تقول بأن الكون كان ذا مركز geocentric، وهذا المركز كان صغير الأبعاد نسبيا، ولم يدم إلا قليلا، إلا أن الهنود ظلوا طوال ما يزيد على ألفَىْ عام يعتقدون أن الأمر لم يكن كذلك، وأن الكون لم يكن له مركز was not geocentric، وأنه كان ضخمًا ضخامة هائلة (متسعا اتساعا هائلا)، وأنه قديم قِدَما هائلا، وسيبقى طويلا طويلا، إن لم يكن إلى الأبد (بقاء لا نهائيًا)، وتتفق أديان الهند الثلاثة ـ الهندوسية والبوذية واليانية ـ على هذه الافتراضات، رغم اختلافها فى كثير

من التفاصيل. هنا نجد نقطة أخرى فارقة بين الأديان الشرقية وأديان الغرب(*) كان لها دور فى اختلافات معينة بين نظرة الشعب الهندى ونظرة الأوروبيين.

فالهندوس التقليديون (المتمسكون بالقديم) لم يتأثروا بعلم الفلك الحديث، إذ لا يزالون يعتقدون أن الكون على شكل بيضة كبيرة - «بيضة برهما Brahma»، وهى مقسمة إلى إحدى وعشرين منطقة تحتل الأرض منها المكان السابع من ناحية قمة البيضة، ويوجد فوق الأرض سبع سماوات، أما تحتها فسلسلة من سبعة عوالم منخفضة (پاتالا patala) حيث تسكن أرواح الحيَّات (ناجس nagas) وموجودات أخرى فوقطبيعية. وهذه العوالم السفلية ليست أماكن للعذاب (أو بتعبير آخر ليست هى جهنم)، وإنما الأقرب إلى تفكيرهم أنها ممالك للغموض والسحر وبها كثير من الكنوز المخبأة (المدفونة)، وإلى الأدنى من هذه العوالم السبعة السفلية توجد سبعة تلال (نَرَكا naraka) أو - وهو الأقرب للمعنى - أعراف أو مَطْهَر purgaturies حيث تعانى المخلوقات فترة طويلة من العذاب تكفيرا عما اقترفت من آثام فى المناطق الوسطى من الكون.

ويُعتقد أن الكون World يمر خلال دوائر داخل دوائر خلال أبديته (وجوده الأبدى eternity)، وهذه الدوائر وفقا للرؤية الهندوسية الشائعة للخَلق، مرتبطة - كما يُقال - بحياة الإله ڤيشنو vishnu. والدائرة الأساسية هى الكلپا Kalpa (يوم برهما day of Brahma) وتدوم ٤,٢٠٠ مليون سنة من سنواتنا المعروفة على الأرض. ويقال - باستخدام المصطلحات الميثولوچية - إنه عند بداية كل يوم كونى Cosmic day يخر ڤيشنو نائما فوق أفعى كوبرا Cobra ذات ألف رأس هى شيها Seha رمزا لزمن بلا نهاية، وهذه الأفعى بدورها تتخذ لها من المحيط الكونى الأوَّلى مهادا. ومن سُرة ڤيشنو ينمو اللوتس Lotus، ومن بَتَلات (تُوَيّجات) اللوتس المتفتحة يولد الإله (الربّ) برهما Brahma خالق الكون (المادىّ) the demiurge. إنه برهما هو الذى يخلق الكون the world ويستيقظ ڤيشنو ويحكمه أينما نُولِّى فى الكلپا Kalpa. وبنهاية الكالپا ينام ڤيشنو مرة أخرى ويتشرب جسدُه الكون (يصبح الكون جزءا من بدنه) (المعنى: إله خالق، وإله حاكم، يستمر فى حكم الدنيا (الكلپا).. إلخ والليل الكونى مساوٍ فى طوله للنهار الكونى. ويتكون «يوم برهما» من ثلاثمائة وستين يوما وليلة، أما حياة ڤيشنو

(*) مفهوم أن الكاتب يعتبر الإسلام دينا غربيا western. (المترجم).

فتدوم مائة عام. والاعتقاد أنه الآن فى الخمسين عامًا الأولى من حياته. وعندما يكتمل العام المائة من حياة برهما، سيندمج ڤيشنو والكون الكامن فيه مع برهمان Brahman الموجود المجرد غير المشخّص الذى هو الوجود النهائى للكون، حتى يقوم روح العالم world - soul مرة أخرى بتطوير كينونة أخرى، فيولد ڤيشنو جديد، وتتكرر العملية مرة أخرى.

وداخل الدائرة الأساسية «ليوم برهما» توجد دوائر أصغر، أهمها «الدهر أو اللانهائية aeons or mahayugas» ويوجد ألف منها فى الكلپا Kalpa الآنف ذكرها، وينقسم كل منها إلى أربعة دهور (أو أربع يوجات yugas)، هى: كرتا Krta وتريتا treta ودڤاپارا dvapara وكَلِى Kali على التوالى. وكل منها تُعد علامة على مرحلة من مراحل الانهيار التدريجى فى أخلاق الناس وأعمارهم وسعادتهم. ونحن الآن فى دهر الكلى ـ يوجا Kali - yuga الذى يُعتقد أنه بدأ فى سنة ٣١٠٢ قبل الميلاد عند نهاية حرب المهابهاراتا الكبرى Mahabharata، والدورة النهائية لهذه الفترة هى ٤٣٢ ألف سنة. وفى نهاية هذه الفترة ـ وفقا لما ورد فى النصوص الهندية الباكرة ـ سيتدمَّر العالم بالنار والفيضان، لكن جرى وضع رؤية مغايرة (بديلة) تفيد الشكر الجزيل لتدخل (وساطة أو شفاعة) ڤيشنو بشكله المجسّد (أى بعد تجسّده in incarnate form)، إذ إنه سيتيح فترة انتقال جميلة لعصر ذهبى جديد a new age of gold. وغالبا ما لاحظ الباحثون هذا التماثل بين العقيدة الهندية فى اليوجات الأربع، والعصور الأربعة التى وردت فى الميثولوچيا الكلاسية.

إن الكونَ يُشرف عليه ربٌّ سامٍ a High God يحكمه ويهيمن عليه بالاستعانة بكثير من الأرباب الأقل درجة، يعتقد اللاهوتيون الهندوس أنهم (أى هؤلاء الأرباب الأقل درجة أو الأصغر) ظهورات (تجليات) لهذا الرب السامى تمثل جوانبه المختلفة، أو أنها انبثاقات من وجوده، أو بتعبير آخر فيض من فيوضاته emanations. وعلى هذا، فالهندوسية هى فى الأساس ديانة توحيد من وجهة نظر المثقفين الهندوس، فهذه الآلهة الصغرى تشبه كثيرا القديسين والملائكة فى المسيحيّة الكاثوليكية. وعلى أية حال، فالمؤمن الهندوسى العادى يعتقد أن هذه الآلهة الصغرى ذوات استقلالية بدرجة كبيرة، بمعنى أنها تتصرف من تلقاء نفسها وليس بتوجيه من الرب السامى، والحكايات الأسطورية تجعل هؤلاء الآلهة يختلفون معا كما هو الحال عند آلهة الأولمب كما وصفها هوميروس.

ويمكن تقسيم الهندوس إلى ثلاث مجموعات عريضة على وفق وجهات نظرهم فى اسم الرب السامى the High God وطبيعته. وهذه المجموعات هى: الڤيشناڤا Vaish-nava التى تؤمن بهيمنة ڤيشنو وتفوقه، والشيڤا Saiva التى تؤمن بتفوق شيڤا Siva، والشاكتا التى تؤمن بتفوق شاكتى Sakti التى هى الجانب الأنثوى والفعال فى شيڤا Siva. وعاش أفراد كل هذه الجماعات جنبا إلى جنب ـ بشكل عام ـ دون نزاع، ورغم أن عقائدهم وممارساتهم غالبا ما كانت تختلف اختلافا بيِّنًا إلا أنها كانت تكاد تكون متناسقة (أو بتعبير آخر: متناغمة معا). لقد كانت كل مجموعة من هذه المجموعات (الآنف ذكرها) تعتقد فى خطأ وجهتَىْ نظر المجموعتين الأخريين فى عزوهما للظهورات (التجليات) الثانوية للإله the Deity، وظائف (أو مهام أو أعمال) الواحد الرئيسى (الإله الأساسى the chief one)، لكن هذا الخلاف لا يوجب اضطهاد أى مجموعة للمجموعتين الأخريين. حقيقة، لقد كانت هناك حالات اضطهاد غير مُفرطة مارسها أتباع الإله شيڤا Saivites، لكن الهندوسية بشكل عام ذات سجل جيد يُظهر حل خلافاتها اللاهوتية بروح التسامح. وتوجد هذه الجماعات أو الطوائف معا فى كل أنحاء الهند، لكن بعضها ذو قوة عددية فى بعض الأقاليم. فمناطق التاميل فى الجنوب، وكشمير فى الشمال ظلتا لفترة طويلة معاقل للشيڤية Savism (عَبَدة شيڤا أو الذين يؤمنون بهيمنته على الآلهة الأخرى). أما الڤيشنوية (نسبة للإله ڤيشنو) فى شكل أو آخر من أشكالها، فهى أكثر أشكال الهندوسية شيوعا فى غالب أنحاء الهند الأخرى. وأما الشاكتية(*) Saktism فلا تسود الآن فى أى مكان، لكنها أقوى ما تكون فى البنغال وآسام.

وتدعم الأسر المختلفة ـ بحكم التقاليد المتوارثة منذ زمن طويل ـ مذهبا أو آخر، لكن هذه المذاهب لا تسبب انقساما حادا أو فصلا حادا بين معتنقى المذاهب المختلفة، على العكس من النظام الطبقى المغلق الصارم Caste. فالشخص من الأسرة الڤشناڤية Vishnava يتعبد فى المناسبات عند نُصب شيڤا Saiva shrine والعكس بالعكس، دون أن يشعر بأنه خان تراثه (الدينى). وإذا كانت الهندوسية ـ فى جانبها الاجتماعى ـ مالت فى الماضى للتقسيم والفصل والاستبعاد، فإنها فى أمور العقيدة جنحت للتوفيق والمواءمة. ولم يكن المتعبد الهندوسى يرى أى تناقض فى أن يعبد ڤيشنو كخالق للكون

(*) نسبة إلى شاكتى أو الجانب الأنثوى الفعال فى الإله شيڤا. (المترجم).

وراعٍ له، ثم يعزو الصفات نفسها بين الحين والحين إلى شيڤا Siva. وبالنسبة للهندوسى المثقف، فإن الإلهين ليسا سوى طريقين أو سبيلين للنظر إلى الإله (الرب) نفسه. أما الفلاح البسيط فيرى فيهما إلهين منفصلين، قد يكون أحدهما أعظم من الآخر، لكن كليهما قوىٌّ وخيِّر، وبالتالى يستحق أن يُعبد.

والتوحيد الأساسى فى الهندوسية لم ينشأ باستبعاد كل الآلهة للإبقاء على إله واحد كما كان الحال فى اليهودية، وإنما باستيعاب وتمثُّل كثير من الأرباب المحليين فى واحد أو آخر من الأرباب (الآلهة) الكبيرة. وبالتالى فقد كان من الممكن ـ من خلال نظام أو نسق يطوق الجميع ـ للعقائد التى تبدو متعارضة أن توجد جنبا إلى جنب، بل وأمكن حقيقة أن يعتقد شخص واحد هذه العقائد المختلفة ظاهرا. فالتركيب أو التوليف جزء من العبقرية الهندية. وهذا الوضع يعبر عنه خير تعبير المَلَك (بفتح الميم واللام) ڤيشناڤى فى البهاجاڤاد جيتا Bhagavad Gita (7/21 - 22) وهو النص الذى سنرجع إليه مرارا، فهنا نجد كريشنا متجسدا فى ڤيشنو نفسه يعلن:

«إذا تعبد متعبد بإيمان

لأى إله مهما كان

وثَّقتُ إيمانه (عقيدته)

وبهذا الإيمان يوقر إلهه (ربّه)

ويحقق رغباته (رغبات المتعبِّد)

ذلك لأننى أنا الذى أهبهما (العابد والمعبود)» والشىء نفسه نقرؤه فى النص الأساسى للشيڤية التاميلية (الشيڤاناناسيدهيار Sivananasiddhiyar) (١/ ٤٧):

«ـ اعبد من شئت، فمن تعبده ليس إلا شيڤا.

ـ فالآلهة الأخرى تموت وتولد وتعانى وتخطئ

ـ ولا تستطيع أن تكافئ،

ـ لكنه (أى شيڤا) سيرى وسيكافئك على عبادتك».

وليس هذان النصان هما الوحيدين، فمن وجهة نظر الهندوسى نجد أنه فى التحليل النهائى فإن شيڤا واحد مع ڤيشنو، وڤيشنو واحد مع شيڤا، وبالتالى فكلاهما حق. وفى

هندوسية العصور الوسطى كان هناك إله مركّب أو ملفّق اسمه هاريهارا Harihara تم تركيبه أو تلفيقه من خواص إلهية. وظلت معابد هاريهارا يرتادها المتعبدون فى تيلوجو Telugu وكنارى فى شبه القارة الهندية، لكن هاريهارا لم يصبح أبدًا ذا شعبية حقيقية، إذ راح الهندوس يقبلون الإلهين بشكل منفصل دون محاولة الدمج بينهما.

وفيما يتعلق بالآلهة (الأرباب) الرئيسيين، فإن ڤيشنو بشكل عام تتم عبادته فى شكل إحدى تجلياته (أو ظهوراته أو تجسّداته incarnations)، فبعد استيقاظه من النوم، وقيام برهما Brahma بخلق الكون، أقام ڤيشنو ـ على وفق الاعتقاد السائد ـ فى ڤيكونثا Vaikuntha وهى السماء التى يُشرف عليها، حيث جلس مُمجدًا بجانب زوجته الربَّة أو الإلهة لاكشمى Lakshmi أو شِرِى Seri راعية الحظ الحسن والبركات الدنيوية. لكن هذا الإله كان ينزل بين الحين والحين متجسّدا (فى هيئة مجسّدة أو بشرية ـ أڤاتارا avatara) لفرط اهتمامه بأمور العالم. وتجسُّد ڤيشنو incarnations قد يكون كاملا أو جزئيا، وهذا النوع الأخير من التجسّد (الجزئى) يحدث تباعا. والحقيقة أن أى رجل عظيم أو صالح غالبا ما يعتقد الناس فى أنه تجسيد جزئى للإله، ويعبد الناس أيضا الدعاة الدينيين ذوى القداسة الخاصة. ولابد أن هناك مئات من اليوجيين Yogis والزاهدين فى مختلف أنحاء الهند هذه الأيام يعتقد مريدوهم (أتباعهم) أنهم تجسيد جزئى للإله، أو بتعبير آخر يمثلون تجسدا جزئيا للإله، لكن التجسّد الكامل للإله ڤيشنو هو الأكثر أهمية وإن كان نادر الحدوث جدا. وعلى وفق التصنيف العام، فلم تكن هناك إلا تسعة من مثل هذه التجسّدات فى هذه المهايوجا mahayuga، بالإضافة إلى تجسّد آخر سيأتى بعد ذلك.

وفى كل حالة من هذه الحالات كان الإله ينزل إلى الأرض عندما يتعرض العالم لخطر ماحق ـ خطر التعرض لفوضى مذهلة أو خطر الفناء بسبب هجوم الشياطين. وكانت حالات التجسّد الستّ الأولى قد أصبحت غير ذات قيمة دينية كبيرة هذه الأيام، رغم أن الأساطير حولها مازالت شعبية متداولة. إنها حالة التجسّد فى السمكة Fish وفى السلحفاة Tortoise وفى خنزير Boar، وفى كل حالة من حالات التجسد هذه ظهر الإله فى صورة حيوان هائل لإنقاذ العالم من الفيضان، وحالة الرجل الأسد - Man Lion وحالة القزم Dwarf حيث أنقذ الإله العالم من الدمار على أيدى الشياطين، وحالة الباراسوراما Parasurama التى يتجسد فيها الإله فى صورة بطل من البشر ليحطم طبقة المحاربين التى أصبحت عدوانية ومغرورة وليفرض هيمنة البراهمانات.

والأكثر أهمية من هذه التجسدات الستّة للإله، هما التجسّد السابع والتجسّد الثامن، ففى التجسد السابع نزل فيشنو فى هيئة البطل راما Rama. وفى التجسد الثامن نزل فى هيئة البطل كريشنا Krishna، وهو - أى الإله - يُعبد الآن فى طول الهند وعرضها فى صورتيه الجسديتين هاتين (راما وكريشنا). وقد رأينا أن هذين التجسدين قد بدءا فى قصص ملحميّة على هيئة بطلين. أما القصة الأسطورية لراما Rama فلم تتطور أبدًا وظلت كقصة فى ملحمة سنسكريتية، رغم أنه قد جرت إعادة كتابتها بكل اللغات المحلية الكبرى فى الهند مع تركيز على العناصر الدينية فيها تركيزا يفوق التركيز فى الأصل السنسكريتى.

أما بالنسبة لحكاية كريشنا - من ناحية أخرى - فقد تمت إضافة الكثير من الحكايات الأسطورية التى حوّرت من الآداب الشائعة، إلى الحكاية الأصلية. وفى الشكل النهائى لأسطورة كريشنا يظهر البطل كأمير لقبيلة اليداڤا Yadavas من ماثورا Ma-thura. وغالبا ما يُعبد (بضم الياء) كطفل؛ لذا جرى وصفه بالصبى الكامل يحبو على أطرافه الأربعة، ولذا كان شعبيا ومحبوبا جدا لدى النسوة الهنود اللاتى يروين قصصا كثيرة عن المعجزات المدهشة لهذا الإله الطفل ومداعباته المحببّة المتّسمة بخفة الظل (الشقاوة). أما فى شبابه فقد هرب من ابن عمه الشرير كامسا Kamsa حاكم ماثورا Mathura، واختبأ وسط رعاة بقر ڤرنداڤانا Vrndavana (فى اللغات الحديثة بريندابان Brindaban)، فأسعد قلوب الزوجات والبنات (gopis) وراح يعزف لهن على مزماره (فلوته his flute) وهن يرقصن فى ضوء القمر. وربما كان هذا الجانب من جوانب كريشنا - كعازف مقدّس - هو الأكثر أهمية وشعبية، فقد كان مُلهما لكثير من الأشعار الجنسية والرسوم، لكن كثيرا من قصص غراميات كريشنا وعلاقاته بخليلته راذا Radha كان الهندوس يفسّرونها دائما بمعانٍ وتفسيرات دينية وباطنية (صوفية)، بالطريقة نفسها التى فسّر بها اليهود والمسيحيون نشيد الإنشاد فى العهد القديم(*). وأخيرا يظهر كريشنا كبطل قوى وشخصية قيادية فى قصة المهابهاراتا Mahabharata يبشر صديقه أرجونا Arjuna بالبهاجاڤاد جيتا Bhagavad Gita قبل المعركة الكبرى وتدمير الشياطين والملوك الشريرين فى مختلف أنحاء الهند. إنه بأوجهه الثلاثة الأساسية هذه لا يزال هو المعبود الأساسى لجماهير الهند العادية. إنه إله كامل من

(*) القسم الأول من الكتاب المقدس المسيحى، أو ما يسمى أسفار موسى الخمسة والأسفار الأخرى الملحقة بها. (المترجم).

الناحية السيكولوچية، فهو بالنسبة لعابديه أب وصديق وأخ أكبر، وليس هذا فحسب، بل هو أيضا العاشق والزوج بل حتى الابن.

أما التجسّد التاسع لڤيشنو Vishnuوهو تجسّد لم تجر إضافته إلا فى العصور الوسطى، فهو تجسد مدهش، ونعنى به تجسّد الإله فى بوذا Budda، فلأن الديانة البوذية كانت تتدهور فى الهند، فقد بدأ الدعاة لها يعلنون أن بوذا لم يكن فى الحقيقة إلاّ تجسيدا للإله ڤيشنو. لكن كان هناك بعض الاعتراض لأن بوذا أنكر الڤيدات Ve-das، بل وأنكر حتى الطبيعة السامية للأرباب (تسامى الآلهة)، فكيف يتجسّد الإله ڤيشنو فيه؟! وكان أحد التأويلات الباكرة هو أن ڤيشنو تجسّد فى بوذا ليضع حدا للأضحيات الحيوانية(*)، لكن قيل فى وقت لاحق إنه تجسّد فيه ليقود الأشرار إلى إنكار الڤيدات، فيحق عليهم الدمار.

وأصبح هذا التأويل هو الذى حظى بالقبول العام. وعلى أية حال، فإن تجسّد الإله فى بوذا لم يكن أبدا مهما على الأقل فى إطار الهندوسية الأصولية (السلفية).

أما التجسّد الأخير للإله والمعروف باسم كالكين Kalkin فلم يحن وقته بعد. ففى نهاية هذا العصر الآثم المظلم سيهبط الإله ڤيشنو مرة أخرى، لكنه هذه المرة سيتجسد فى صورة مقاتل قوى على صهوة حصان أبيض وسيفه البرّاق فى يده ليدمّر الشر ويعيد العصر الذهبى the age gold (الكرتا - يوجا Krta - yuga). والمسيحيون أيضا يؤمنون بهذا التجسد (الأخير)، وبالتالى ليس من المستبعد أن تكون عقيدة الكالكين Kalkin متأثرة بالمسيحية النسطورية، لكن ربما كان احتمال انتقالها من الزرادشتية مساويا لاحتمال انتقالها من المسيحية النسطورية أو أقوى، لأن فكرة الكالكين هذه متفقة مع فكرة السوشيانت Saoshyant فى الميثولوچيا الفارسية القديمة.

أما الإله شيڤا وهو الإله الثانى الكبير فى الهندوسية فله طبيعة مختلفة عن طبيعة ڤيشنو، فهذا الأخير خير خالص أما شيڤا ففى طبيعته جانب مظلم ومقيت. فهو مشتق على نحو ما من إله الجبال والزوابع الشرس الوارد فى الڤيدا والمسمى رودرا Rudra، وغالبا ما يوصف بأنه يكمن فى الأماكن المرعبة كساحات القتال وأماكن إحراق الموتى، وأحيانا يصوّر فى الأعمال النحتية وهو مكلّل بالجماجم وتحوطه الأرواح الشريرة وهو يرقص رقصته المقيتة التى يتم بها دمار العالم فى نهاية الكالپا Kalpa. وهو بهذه

(*) أو بتعبير آخر ليفدى الحيوانات التى كان الهندوس يضحون بها. (المترجم).

الصورة ملازم لزمن الدمار مُنهيًا كل شىء ـ ويُعتقد أيضا أن شيڤا زاهد كبير مستغرق فى التأمل على منحدرات جبل كيلاسا Kailasa فى الهملايا، وقد غطّى رأسه شعر متلبّد ثبّت فيه الهلال وينساب منه نهر الجانج Ganges. وبفضل استغراقه فى التأمل يستمر العالم (الكون)، وبالتالى فهو فى نظر المؤمنين به يتولى مهمة حفظ الكون التى هى من مهام ڤيشنو. ومن الواضح أن خصائص إله الزراعة والرعى قد تم دمجها فى كيان الإله شيڤا، لأنه غالبا ما يُعرف برب البهائم Lord of Beasts (پاسوپاتى Pas-upati) راعى الإنجاب فى الإنسان والحيوان. كما تتم عبادة صوره، وغالبًا ما تتم عبادته من خلال رمزه أو شعاره وهو اللينجا Linga، وهو عمود أسطوانى ذو رأس مكوّر من الواضح تماما أنه يعود فى الأصل إلى محاكاة عضو التذكير، رغم أنه يقال إن عابد شيڤا العادى لا يفكر فيه على هذا النحو (لا يضع فى عقله ذكر الرجل عند النظر لهذا النُّصُب).

الإله شيڤا ـ على عكس الإله ڤيشنو ـ لا يعتقد الهندوس فى تجسّده لتحقيق رخاء العالم، وإنما يعتقدون فى تجلياته المؤقتة فى كثير من الهيئات ليساعد المؤمنين به أو لأغراض أخرى جديرة بتدخُّله. ورغم جوانبه الحقودة المؤذية السائدة فى الميثولوچيا الشعبية، إلاّ أن كثيرًا من الأشعار الهندية قد مجّدته تمجيدا شديدا. ومن المؤكد أن طقوس عبادته قد تطورت فى بعض الأحيان ليكون لها ملامح غير سارّة كالأضاحى الحيوانية، وعمليات إماتة الجسد والتقشف الشديد التى يمارسها بعض الزهاد، مما جعل اسم الهندوسية مكروها عند أولئك الذين لا يفهمون هذه الطقوس، لكن معظم المذاهب التى يؤمن أصحابها بالإله شيڤا تنظر اليه كإله للحب والرحمة. فآداب الشيڤية التاميلية تصفه بعبارات تنم عن تبجيل شديد مع تركيز بالغ على الجوانب الأخلاقية:

«ـ فى حبه يعاقب الإله the Lord

ـ لأن الآثم قد يتوب

ـ ويسير على طريق الصواب

ـ فكل أفعاله تنسابُ من حُبّه

***

ـ الصلاح والحب والنعمة واللطف،

ـ والأمانة والتكفير عن الخطايا، والطهارة.

- والإحسان والاحترام والتوقير والصدق
- والطهارة وضبط النفس
- والحكمة والعبادة،
- كل هذه معا هى الفضيلة الكاملة
- كلها كلمة الرب المحبوب the loving word

(شيڤاناسيدهيار Sivananasiddhiyar ٢٣/١٥/٢).

وفى الشكل النهائى للشيڤية التاميلية Tamil Savism نجد أن كل العناصر العنيفة القاسية والأخرى الدالة على التقلب والتى كانت موجودة فى شيڤا القديم قد اختفت من الناحية العملية، ليصبح شيڤا إلها رحيما كأب رؤوف لكل ما هو حى، يرعى كل المخلوقات بحبه وعدله ويدرأ عنهم الشر. وتزعم بعض المراجع أن الشيڤية التاميلية هى أسمى أشكال الهندوسية.

وزوجة شيڤا (دورجا Durga أو پارڤاتى Parvati) أكثر أهمية من زوجة ڤيشنو (لاكشامى Lakshami)، التى عادة ما كان دورها متواضعا نسبيا إلى جوار زوجها. إذ يعبد الهندوس السلفيون زوجة شيڤا كإلهة ثانوية (فى المقام الثانى)، ويعبدها أصحاب المذاهب السَّاكْتيَّة Sakta كإلهة عظيمة (كبرى)، وهذه الإلهة معروفة بشكلها الشرس القاسى باسم دورجا Durga أو كالى Kali، وبوجهها اللطيف المعتدل باسم پارڤاتى Parvati أو أوما Uma وغالبا ما يُشار لها ببساطة «بالأم». لقد تطورت طقوس عبادة «الربة الأم» فى وقت متأخر نسبيا فى الهندوسية الأصولية أو السلفية (الأورثوذكسية). ولم يتم التصديق عليها حتى القرن الخامس الميلادى، لكن جذورها قديمة جدا. ومن المؤكد أن الناس البسطاء عبدوا الربة الأم طوال ألف سنة قبل هذا التاريخ فى أطراف المجتمع الآرى، حتى وجدت هذه العبادة أخيرا مكانا لها فى النسق العقائدى الرحب للهندوسية.

لقد تطورت عقيدة لاهوتية شائقة لتضفى الاحترام على طقوس عبادة الربة الأم. فمع ازدهار الساكتية Saktism تم الإعلان أن الإله الأسمى High God كان فى الحقيقة متعاليا ساميا غير فعّال، لكنه قبل الخلق طوّر «الإرادة» ليكون فعّالا، وهذه الطاقة الفعّالة (ساكتى Sakti) للإله تم تجسيدها أو تشخيصها Personified فى كيان

زوجة له. ويُعتقد أن عملية الخلق تمت من خلال الإله وزوجه، وقد أدى هذا إلى كثير من التماثيل والأيقونات والتخيلات الجنسية، بل وغالبا إلى طقوس جنسية متسمة بالتحلل فى بعض المذاهب الساكتية sects of Saktas.

وبالتالى فقد أصبحت الإلهة دورجا Durga ـ باعتبارها الجانب الفعّال فى الإله ـ موضوعا للعبادة من الناحية العملية أكثر من شيفا. فمن وجهة نظر الساكتيين the Sakta، فإن الإله فى جانبه الذكورى لا يحتاج إلى عبادة وليس فاعلا مؤثرا فى العالم (الكون) ومن هنا، فإن الإلهة الأم هى الإله الأعلى الذى يحقق كل النوايا والأغراض، وهى التى يجب أن تكون موضوعا للعبادة. وهذه الإلهة فى جانبها القاسى توصف غالبا بأنها مدار مقزّز أو كريه مقيت، أحيانا تحمل مجموعة متنوعة من الأسلحة فى أيديها الكثيرة وهى تطأ شيطانا. وهى فى شكلها الأكثر اعتدالا تظهر كامرأة شابة جميلة. ومن وجهة نظر المؤمنين بها، فهى ـ على أية حال ـ لا تُوقع عقابها إلاّ على الآثمين، والتفكير فيها ـ بشكل عام ـ أنها إلهة محبوبة مُحسنة، لكن عبادتها هذه الأيام مصحوبة غالبا بتقديم الأضاحى من الحيوانات، وفى أزمنة باكرة كانت الأضاحى البشرية تقدم لها أيضا.

وبالإضافة لهذه الآلهة الثلاثة الكبرى يعبد الهندوس أيضا أربابا أقل درجة، وهؤلاء الأرباب الأقل درجة ارتبطوا فى غالبهم بالإله شيفا. وفى كل الهند نجد أن ابن شيفا وهو جانش Ganesh الذى له رأس فيل (جانيشا Ganeṣa بالسنسكريتية) موضع توقير كجالب للحظ السعيد، ويلجأ إليه الناس بالدعوات عند بدئهم فى أى عمل جديد. وقد أصبحت صورته معروفة تماما فى مختلف أنحاء العالم بسبب شعبيته الكبيرة وشكله الحيوانى اللطيف، وبالنسبة لهؤلاء الذين لا يعرفون الهندوسية، فإنهم يتخيلون أن عبادة جالب الحظ الذى لا يلحق ضررا بأحد هى أفضل وأسمى ما يقدمه الدين. أما ابن شيفا الآخر فهو كارتيكيا Karttikeya ويُسمى أيضا سكاندا Skanda وسُبراهمانيا Subrahmanya، وعادة ما يُوصف بأن له ستة رؤوس واثنتا عشرة ذراعا، ويركب طاووسا. ومن الناحية النظرية فهو إله الحرب الذى يقود جيش الآلهة ضد الشيطان، ويبدو فى المناطق الجنوبية ـ وهى مركز عبادته ـ أنه اكتسب ملامح إله خصوبة الأرض، وربما تكون هذه الصفة قد استُعيرت من موروجان Murugan الإله التاميلى المحلى الذى كان مماثلا للإله الشمالى كارتيكيا فى الشمال فى تاريخ مبكر جدا.

أما سوريا Surya إله الشمس الذى يعود تاريخه إلى الرّج فيدا(*)، فما زال محل توقير. ومازال هناك ربة مهمة هى سارسفاتى Sarasvati الجميلة، راعية الفنون والعلوم التى يتعبَّد لها الطلبة والمدرسون فى بداية كل فصل دراسى فى المدارس والكليات. وهانومان Hanuman الإله القرد ربط ارتباطا وثيقا بتجسّد فيشنو مثل راما Rama، ويحظى بتوقير شديد من الفلاحين خاصة فى مناطق الهند الشمالية. أما سيتالا Sitala ربة الأسلاف غير المؤكدين Uncertain ancestry الذين أتوا متأخرين (فى وقت متأخر) للبانثيون (مَجْمَع الآلهة)، فتعبدها الأمهات كحامية للأطفال تقيهم مرض الجُدَرِىّ. وهناك أيضا الآلهة العديدة التى شهدتها الهندوسية فى أيامها الأولى ـ برهما، وأندرا، وفارونا، وغيرهم كثيرون، إذ لا تزال هذه الآلهة أعضاء فى مجمع الآلهة (البارثيون) لكنها لا تلعب سوى دور قليل فى ديانة الهندوسى العادى، وهى فى الحقيقة فى حالة كسوف طوال عدة قرون.

وعلى أية حال، فما زالت هناك أعداد كبيرة جدا من الآلهة وأنصاف الآلهة تلعب دورا كبيرا فى حياة الفلاحين والناس البسطاء، فالآلهة الكبيرة ـ كما يُعتقد ـ مشغولة بالأمور المهمة وعبادتها غير متاحة إلا فى المعابد، أما الآلهة الصغيرة فهى على استعداد لمساعدة ابن القرية على حل مشكلاته فى كل الأوقات. وأكثر من هذا، فإن القداسة تحل فى كثير من الموجودات والأشياء المادية. فالبقرة ـ على سبيل المثال ـ هى حقا مقدسة فى حد ذاتها وهى أكثر الآلهة شهرة فى الهندوسية. ويبدو أن شعيرة عبادة البقرة قد تطورت فى الهند منذ وقت باكر لكننا لا نستطيع تتبع تاريخ ذلك بوضوح. والمدافعون عن العقيدة الهندوسية يقولون، إن البقرة أصبحت مقدسة لا تُنتهك حرمتها بسبب قيمتها الاقتصادية الكبيرة كمنتجة للحليب والزبد ومنجبة للعجول التى تجر الأثقال. وهذا التفسير ـ بطبيعة الحال ـ تفسير عقلى. لكن الحقيقة أن البقرة لا تُوقَّر لقيمتها الاقتصادية وإنما للاعتقاد فى أنها ممثلة للأرض الأم نفسها Mother Earth herself، ولذا فلا يجب إيذاؤها أو قتلها وإنما لابد من تدليلها وإسعادها وملاطفتها فى كل الأحوال. والثور أيضا مقدَّس لأنه أداة من أدوات شيفا الذى يركب ثورا ذلولا هو ناندى Nandi الذى يوجد له فى معابد شيفا ضريح مخصص له. وعلى أية حال فهناك الإلهة البقرة، فهى مقدسة فى حد ذاتها والزائر لبينارس Benares أو كلكتا ـ على نحو خاص ـ حيث توجد المواشى المقدسة بأعداد كبيرة، سيدرك كم هى عميقة شعيرة توقير

(*) أقدم الكتب المقدسة الهندوسية. (المترجم).

البقرة فى حياة الهندى! وبالنسبة للهندى العادى المعاصر، فرغم أنه قد تخلّى عن كثير من المحرَّمات (الطابو tapoos) القديمة وأخذ بكثير من أساليب الغرب، إلاّ أن قتل ماشية كَبُرت سنها يبدو له تماما كقتل إنسان كبير السن أو مريض.

وهناك أيضا كثير من المخلوقات الحية تُعد مقدسة بدرجات مختلفة، فالقرود هى التمثيل الحى لهانومان Hanuman والتى ساعدت الإله المتجسِّد راما Rama فى تلبية احتياجاته ولا يجوز قتلها رغم ما تسببه من دمار كبير للمحصولات الزراعية. والحيّات أيضا مقدسة، وإذا اضطُر هندوسى لقتل أفعى دفاعًا عن نفسه لزمته كفّارة. وهناك أيضا كثير من الأشجار والنباتات المقدسة. فأشجار الأثاب (المعروف بين البنغال باسم بنيان banyan) والبيبال ـ على نحو خاص ـ تحظى بالتوقير. وفى كل قرية توجد شجرة مقدسة على الأقل لا يجوز قطعها أو إلحاق الضرر بها. ومن بين النباتات الأصغر حجما يُعد التولاسى Tulasi (أنواع مختلفة من الرياحين) مقدسا جدا باعتباره شعارا للإله ڤيشنو. ويجد المرء فى كثير من البيوت الهندية نباتات التولاسى الجميلة تحظى بعناية فائقة وتوقير شديد. وكل الجبال والأنهار مقدسة على نحو ما، وإن كانت قداسة بعضها تزداد زيادة كبيرة كما فى حالة نهر الجانج Ganges. والأحجار الضخام أو ذوات الأشكال الغريبة يوقرها القرويون القاطنون بالقرب منها. والحقيقة أن القداسة توجد فى كل مكان وليس فى إله واحد سام فحسب أو فى عدد من الآلهة أو الكائنات الأعلى من الإنسان، وإنما فى البشر وفى الحيوانات، وفى الأشجار بل وحتى فى الصخور والأنهار. فالمفهوم الهندوسى للقداسة أقرب كثيرا للمفهوم الأوروبى الكلاسى من مفهوم اليهودية الأولى التى أثَّرت تأثيرا كبيرا فى المسيحية والإسلام(*)، تلك الأديان التى تنظر للإله كواحد متوحد سامٍ متعالٍ، وبالتالى فهو قدسى يوحى بالخشية لدرجة عدم ذكر اسمه. والهندوسى يحك كتفيه برأس الإله فى كل حقل وكل شارع، فهو ـ أى الهندوسى ـ متآلف ـ نسبيا ـ مع إلهه، سواء فى ظهوراته الودودة، أم ظهوراته التى تدعو للخشية. وسيستخدم الهندوس الكلمة پوجا Puja ليعنى بها العبادة التى يؤديها للآلهة، وليعنى بها أيضا احترام والديه ومعلّميه. وحقيقة الأمر أن الوالدين والمعلمين هم أيضا آلهة (أرباب) بالنسبة للطفل أو الشاب، تماما كما أن الزوج رب لزوجته. وغالبا ما يُشار للبراهمانيين والزهاد بأرباب على الأرض بوديڤا bhudevas. ونقرأ فى باجاڤاد جيتا

(*) المشترك بين الإسلام وكل من المسيحية واليهودية راجع إلى أن المصدر واحد، وهو الوحى، ولا يعنى بالضرورة أن دينًا نقل عن الآخر. (المترجم).

Bhagavad Gita على لسان كريشنا Krishna:

- أنا نرْد (زهْر) اللاعب (المقامر)،
- أنا عَظَمةُ العظيم،
- أنا النصر، أنا الشجاعة،
- أنا صلاح الفاضل،
- أنا قوّة الحكّام،
- أنا فن الإدارة الذى يمتلكه الذين يسعون للفتوح،
- أنا ستْر السرِّ،
- أنا معرفة العارفين
- وأنا بذرة كل مولود
- لا شىء يوجد بدونى،
- لا نهاية لطاقتى القدسية،
- فكل من هو (أو ما هو) عظيم أو محظوظ أو قوى، إنما هو يستمد هذا كله من جزء من جلالى وبهائى».

فالإله موجود فى كل ما فيه شىء من جدارة أو قوة أو قيمة. وهذا الجانب من الهندوسية فى ذروته يؤدى إلى ذوبان فى الطبيعة (صوفية تتخذ الطبيعة محورا لها)، أو إلى وحدة الوجود pantheism التى تذكّرنا بأفكار ووردزورث Wordsworth الشاعر البريطانى ذى الشعبية الكبيرة لدى المتعلمين الهنود، أو إلى الفلسفة الصوفية (الباطنية) التى أخذ بها أساتذة الهندوسية الكبار. والهندوسية فى مظهرها الأكثر تواضعا - بين الفلاحين والأميين - فيها كثير من الأرواحية البدائية، ترى الأرواح وراء كل شجرة وترى كل حدث غير عادى من فعل قوى غير طبيعية. لكننا نجد أنه حتى بين أهل القرى البسطاء عقيدة مؤداها أن الأرواح وأنصاف الآلهة فى هذا الكون ما هى إلاّ مجرد خدم وظهورات أو تجليات للإله الأسمى High God مهما كان اسمه.

الفلسفة واللاّهوت

رأينا أن التأمل الفلسفى والدينى بدأ فى الهند فى تاريخ باكر جدا، ربما حتى قبل أن يظهر فى بلاد الإغريق وبلاد الصين. ففى الأوپانيشادات الباكرة التى لا تزال من بين

أهم نصوص الهندوسية، نجد كثيرا من الأفكار عن العلاقة بين الروح والحقيقة الأسمى the highest reality التى يجرى وصفها بمصطلحات غير مشخصة ويجرى شرحها بالتمثيل by analogy لتقريب المعنى:

«ضع هذا الملح فى الماء، وفى الصباح كُن عندى» فنفذ الصبى ما طُلب منه. قال الأب: «أين الملح؟». بحث الصبى عنه فلم يجده لأن الملح ذاب فى الماء. قال الأب: ذُق سطح الماء، ما مذاقه؟ قال الصبى: مالح. فقال الأب: أنت لم تدرك أن الحقيقة الوحيدة the one Reality موجودة فى جسدك يابنى، لكنها بالفعل موجودة فيه. هذا الجوهر الرقيق موجود فى كل موجود. إنه الحقيقة Reality. تلك هى الروح Soul ، وأنت هذا الشفيتكيتو Svetaketu» (شاندوجيا أوپانيشاد Chandogya Upanishad/ ١٣،٦).

وعلى أية حال، فغالبا ما نرى فى الأوپانيشادات الأكثر حداثة أنه يجرى التعبير عن الحقيقة Reality بعبارات تجعل منها إلها مشخصا:

- هو يحيط بكل شىء، مُشع وبلا جسد
- لم يؤذه الشيطان ولم يَمْسَسْه
- غنى عن كل شىء، حاضر فى كل مكان، بالغ الحكمة
- خالق كل شىء دائما أبدا، وقد أحسن خلقه».

(إيزا أوپانيشاد/ Isa Upanishad ٨).

ونجد واحدًا من هذين الاتجاهين - تقريبا - فى كل الفلسفات والتأملات التى ظهرت فى الهند بعد ذلك، وأعنى بهما القول بإله مجرّد أى موجود غير مشخص، أو القول بإله مُشخَّص Personal deity (أى إله قائم بذاته). وقد أفرزت كلتا العقيدتين عديدا من المذاهب الفلسفية المحدّدة التى كانت تُدرَّس وتُستوعب جنبا إلى جنب طوال قرون دون حدة غير ملائمة، إذ كان كل اتجاه يقدم الحقيقة الملائمة للاتجاهات الأخرى. ومن وجهة نظر المنطق الغربى، لابد أن تكون إحدى العقيدتين خطأ - فالمُهيمن على الكون - فى حالة وجود هذه القوة المهيمنة - إما أن يكون كيانا Personality فوقبشرى وإما أن يكون كيانا غير مشخَّص، ولا يمكن أن يكونا موجودين معا (أى لا يمكن أن يكون مشخصا وغير مشخص فى الوقت نفسه). هذا من وجهة نظر المنطق الغربى. أما الهندوسية بنزوعها الطبيعى إلى استيعاب الأفكار المتباينة، فلم تجد أبدا صعوبة كبيرة

فى المواءمة بين العقيدتين، فالبنسبة للأحَدِىّ nonist الصارم (القائل بالأصل الواحد للخلق) نجد الإله الموجود المشخص Personal هو المظهر الأسمى للموجود غير الشخصى Impersonal Entity، بينما نجد الموحد theist غير قادر على استيعاب أن الإله الشخصى (المقصود الإله المحدد بمعالم وصفات) يمكن أن يكون هو نفسه الموجود غير الشخصى Impersonal Entity.

لقد رأينا أن القضية الروحية الأساسية بالنسبة للعقل الدينى الهندى طوال ٢٥٠٠ سنة على الأقل كانت هى السمو على دائرة التقمص (التناسخ) وتحقيق وحدة مع الموجود النهائى Ultimate Being أو تحقيق صلة وثيقة به. فعلى وفق ما قال به معظم حكماء الأوپانيشاد وكثير من الفلاسفة الذين حذوا حذوهم، فإن هذا يؤدى إلى اندماج كامل بحيث تذوب ذات الشخص ذوبانا كاملا فى الإله، لكن هناك مذاهب كثيرة ترفض وجهة النظر هذه. وربما أمكن تحقيق هذا الهدف بطرائق مختلفة. وهناك اتفاق عام على أن الأضحيات والعمل الصالح ليسا كافيين، فهذا لا يؤدى إلا إلى تهيئة مقام طويل فى إحدى السماوات، وهو هدف يكتفى به المتعبد العادى، لكنه لا يحقق الحقيقة المطلقة النهائية finality التى تنشدها الروح الحقة. وقد ركزت مدارس (مذاهب) فلسفية متعددة على طرائق مختلفة لتحقيق الهدف الأعلى، وقدمت تفسيرات مختلفة لتجارب الصوفية قامت عليها كل نظرية الخلاص Salvation. ووفقا للمرويات، فإن هناك ستًا من هذه المدارس (المذاهب) كانت موجودة بحلول الحقبة المسيحية. وبعض هذه المدارس يصعب تصنيفها ضمن المدارس (المذاهب) القائلة بفكرة الخلاص Salvation، لكنها جميعا ـ على نحو ما ـ ملائمة لتناولها فى هذا الموضوع. وهذه المدارس هى:

١ـ نيانا **Nyana** (التحليل Analysis) ، مدرسة المنطق الهندوسى، التى تقول بنسق من القياس المنطقى بشكل مستقل عن المنطق الأرسطى كما هو واضح. ورغم أنها تدخل فى سياقنا هذا بعقيدة تدعو للإعجاب بوضوحها وتفكيرها المنطقى، بحيث أنها تمهيد أساسى لتناول فكرة الخلاص، إلا أن معظم خصائص تعاليمها من وجهة نظرنا علمانية (دنيوية) أكثر منها دينية، وبالتالى فلن نعالجها هنا.

٢ ـ ڤيزشيكا **Vaiseshika** «مدرسة الخصائص الفردية»، وهى مدرسة ذات صلة وثيقة بالمدرسة السابقة (نيانا Nyana) وهى جديرة بالملاحظة بخواصها الذرية atom-ism (القول بأن الكون مكون من ذرات) فهى غير الڤيدانتا Vedanta؛ إذ تفترض ثنائية

المادة والروح، وتقول بأن الخلاص يعتمد على تحقيق الروح للانفصال الكامل بينهما (أى انفصال الروح انفصالا كاملا عن المادة)، فالمادة فى الكون مكونة من ذرات لا نهائية (أبدية) من خمسة عناصر: التراب والماء والهواء والنار والفراغ (المساحة)، وأن الروح منطوية داخل الذرات بطريقة تصبح بها متجسدة تكون فيها عُرضة للميلاد الجديد (الميلاد وإعادة الميلاد) والمعاناة.

فبتحرر الأرواح من المادة، وبتحقيق استقلالها التام عنها ـ بهذا وحده تستطيع الأرواح أن تجد البركة النهائية الدائمة بالتوحّد مع الإله. إن هذا لا يكون إلا بانفصالها انفصالا كاملا واعتمادها على ذواتها (ذوات الأرواح)، على أن يكون الانفصال كاملا وليس مؤقتا. وهذه المدرسة مدرسة توحيدية فى الأساس وعقائدها الأساسية تتفق مع كثير مما هو فى الديانة اليانية. ونصوص الفيزشيكا Vaiseshika الآن هى إلى حد كبير قطع متحفية وليس لها إلا تأثير قليل، إن لم يكن منعدما فى الحياة الدينية فى الهند.

٣ ـ **السانكهيا Sankhya** («العد أو الإحصاء the Count») هى على النحو نفسه ثَنْوية وإلحادية، فتعاليمها بشكلها الكلاسى تقول بأن الكون يضم نوعين من الوجود entity ـ المادية (پراكرتى Parkrti) وأرواح (پوروشا Purusha)، وكلاهما مستقل استقلالا تاما عن الآخر، لأن الكون لا ينطوى على تداخلهما (تفاعلهما) وإنما يقوم على الطبيعة المتأصلة للمادة وحدها. ففى بداية الكالپا the Kalpa طورت المادة ـ دون تدخل الإله ـ داخلها ذكاء ووعيا ذاتيا نشأت عنه العناصر الخمسة (الآنف ذكرها) وأعضاء الإحساس والعمل، وأخيرا لتظهر فى عملية تطور الكون متمثلة فى العقل mind الذى يُعتقد أنه أيضا مستقل عن الروح. وعلى وفق فروض السانكهيا Sankhya يمكن تصور الكون وقد نشأ بشكل كامل كما هو الآن (دون مراحل أو تطور) بل وخاليا من أى روح مهما كانت، ذلك لأن الشخصية personality والعقل (الذكاء) إنما هما من صفات المادة وليس الروح. بل إنه رغم أن الروح منفصلة تماما عن المادة، إلا أنهما أصبحا مرتبطين. ومن المفترض أن العلاقة بين الروح والمادة تشبه العلاقة بين رجل كسيح ورجل أعمى، فالمادة تحمل الروح وتتيح لها فرصة التجارب المختلفة. وعلى أية حال، فإن وحدة union المادة والروح جرى شرحها بتضليل الروح أو خداعها لإيقاعها فى شَرَك (شبكة) التناسخ (التقمص)، وبالتأمل فإن الفصل بينهما يمكن أن يتحقق تحققا كاملا فى الموجود

الأعمق inmost being، وعلى هذا لا تكون الروح أسيرة للمادة؛ إذ تتحرر (تنعتق) فى النهاية.

وثمة جانب شائق فى السانكهيا وهو عقيدة الخواص الثلاث (جونات gunas) - الفضيلة (ساتفا Sattva) والعاطفة Passion (راجا rajas) والتبلد أو الكآبة (تامات tamas). إن هذه الخواص بمختلف أوجه تبدلها وتداخلها وتغيرها هى التى تعطى للمادة طبيعتها. ورغم أن المصطلح المستخدم لهذه الخواص عادة ما يترجم بالكلمة quality، فإن هذه الجونات gunas يجرى التفكير فيها على أنها جواهر Substances (جمع جوهر) تكوِّن مادة، أو بالأحرى يجرى التفكير فيها كذرَّات لعناصر مختلفة تكوِّن جزيئات مركب كيميائى. فالفضيلة التى تسود فى كل شىء هى الحكمة wise وهى فى كل ما هو جميل وصالح، أما العاطفة فموجودة فى كل ما هو فعّال أو عاصف، وأما التبلّد أو الكآبة ففى كل ما هو مظلم وغبى وكئيب. وقد وردت عقيدة الخواص الثلاث هذه فى شكلها الباقى الأقدم فى البهاجافاد جيتا Bhagavad Gita، ورغم أن مدرسة السانكهيا قد جعلتها على نحو خاص من لزومياتها إلا أنها موجودة فى كثير من جوانب الفكر الدينى فى المدارس الأخرى.

وعلى النحو نفسه، فإن عقيدة السانكهيا الأصلية فى الروح والمادة قالت بها معظم المذاهب التوحيدية فى العصور الوسطى، لكن السانكهيا أضفت عليها نظرة جديدة. فالروح غير الفعالة (پوروشا Purusha) أصبحت هى الإله، والمادة (البراكتى Prakti) مع الربة الأم الفعالة (زوجة الإله). إن أفكارا من هذا النوع كانت شائعة على نحو خاص بين مذاهب الساكتا Sakta فى العصور الوسطى.

٤ - يوجا **Yoga**. هذا المصطلح المشهور فى الغرب له معنى ضيق وآخر واسع. وإنه قريب من الكلمة الإنجليزية "yoke" التى تعنى رباطا أو صلة أو زواجا. إنها تعنى الإذعان للنظام والإذعان للتوحد union. وربما كانت «التدريبات الروحية Spiritual discipline» هى أفضل ترجمة لهذا المصطلح (يوجا)، وهى بمعناها الضيق تشير إلى مدرسة (منهج) فلسفية أسسها - وفقا للروايات التقليدية - الحكيم پاتانچالى Patanjali، الذى وضع نصا معروفا باسم اليوجا سوترا Yoga Sutras أصبح مهما فى الهندوسة. أما بالمعنى الواسع فتعنى ممارسات وتدريبات دينية، وبالتالى فهى مرتبطة بكل المدارس والمذاهب الهندوسيّة. والتعاليم الميتافيزيقية (الفوقطبيعية) لمدرسة اليوجا

قريبة جدا من التعاليم الميتافيزيقية للسانكهيا لكنها تسمح بوجود إله للأنواع God of Sorts، وهو روح متسامٍ على نحو خاص لم يقع أبدًا فى شَرَك (المادة)، وإنما هو قدوة للآخرين أو بتعبير آخر مثال يحتذى. لكن الملمح الأساسى للمدرسة اليوجية هو تدريباتها الروحية المتقنة والمتدرّجة التى أصبحت الآن ملمحًا شائعًا فى كل الهندوسية بمظاهرها الأسمى. وليس لدينا الآن المساحة الكافية لمناقشة اليوجا بمعناها الواسع، ولا الطرائق الهندوسية فى التأمل ولا الممارسات البدنية الشائقة ذوات البعد العقائدى التى غالبا ما ارتبطت بها.

٥ ـ **ميمامسا Mimamsa** («التساؤل Enquiry»). كان فى الاساس مدرسة التفسير الڤيدى Vedic يدافع عن الموثوقية الكاملة للڤيدات Vedas ضد الهراطقة (المقصود غير المؤمنين بصحتها) وغيرهم ممن يوجهون نقدًا لها، زاعمين أن نصوص الڤيدات وُجدت بنفسها (لم يوجدها أحد وإنما أوجدت نفسها بنفسها) وأنها أبدية. وقد طوّر دعاة الميمامسا نظريات شائقة فى المنطق ونظرية المعرفة وعلم دلالات الألفاظ. لكن هذه المدرسة فقدت كثيرا من أهميتها بتطور المدرسة الفلسفية السادسة (التى سنتناولها فيما يلى) والتى أصبحت إلى حد كبير أهم مدرسة فى وقتنا الحالى.

٦ ـ **ڤيدانتا Vedanta** («نهاية الڤيدات The End of the Vedas»). لقد كانت هذه المدرسة هى التى أعطت شكلا نظاميا متسقًا لتعاليم الأوپانيشادات Upanishads. بينما المدارس الأخرى فى معظمها ـ أو حتى كلها ـ منقرضة، فلا تزال الڤيدانتا Ve-danta حية تماما، لأن كل الدعاة الهندوس الكبار تقريبا فى القرون الحديثة كانوا ڤيدانتيين على نحوٍ أو آخر. والنص الأساسى لهذه المدرسة هو برهما سوترا Brahma Sutra؛ وهو نص شديد الإيجاز وصفه الحكيم بادارايانا Badarayana لكن الضوء المبهر للڤيدانتا هو السانكارا (أو الشانكاراSankara) التى يُشار لها غالبًا بالشانكارا شيرا (أو الأستاذ doctor شانكارا) وهو براهمانى، من المالابار، دعا لمذهبه فى بواكير القرن التاسع. لقد كان شانكارا قادرًا على التوفيق بين كثير من مقولات الأوپانيشادات التى تبدو متناقضة، حيث صاغها فى نسق متناغم. وكان إسهامه الأساسى فى الفلسفة الهندوسية هو فكرته التى ربما يكون قد استقاها من البوذية، وهى أن الحقيقة ذات مستويين. وهو كبراهمان أصولى (سلفى) مُتدين لم يستطع إنكار قداسة التراث الڤيدى Vedic وصحته، بما فى ذلك النصوص الأولى التى تركز على الأضاحى. لكن صحة

الڤيدات Vedas كانت فى الأساس صحة على المستوى البرجماتى العادى. إذ كانت صحيحة مع التأكيد على أنها "كأشجار تنمو وتتمدد فروعها بينما جذورها فى الأرض". وعلى هذا المستوى Level من الحقيقة جرى النظر للڤيدات - على وفق ما يقول شانكارا - فإن الكون نشأ من كيان مقدس divine Personality عن طريق نسق (أو نظام) من التطور مشابه للنسق الذى قامت به السانكهيا Sânkhye، ثم استمر الكون فى دوائر لا متناهية على وفق تعاليم الهندوسية بشكل عام. لكن على المستوى الأعلى للحقيقة المتسامية، فإن الكون (أو العالم) لم يكن حقيقة Was not real وذلك ما تقوله الأوپانيشادات.

ويُظهر التحليل النهائى أن كل معارفنا عن النسق (أو النظام) البرجماتى العادى (المشار إليه آنفا) قد سقط فى تناقضات عديدة، فما يبدو حيَّة قد يُظهره الفحص الدقيق عن قرب حبلا، ومن يستطيع القول إن كل مدركاتنا عن العالم ليست خادعة على النحو نفسه؟ والحقيقة أن العالم (أو الكون) هو فى أقصى درجات الحقيقة لا يختلف إلاّ قليلا عن الحلم أو هو شىء مختلط من الخيال . إنه مثل المظاهر الخادعة التى يُحدثها ساحر أو مشعوذ أحدثتها (أو سبّبتها) المايا måyå، التى هى الفن السحرى للكائن (الموجود) الأسمى المجرّد Absolute. فهذا المجرد الأسمى هو حقيقة كُلّى وحقيقى الوجود - إنه براهمانBrahman المحايد (لا هو ذكر ولا هو أنثىneuter) الذى يتغلغل فى الكون كله،فهو بالنسبة للكون كالروح åtman بالنسبة للفرد. وهو بهذا التماثل حقيقة كاملة وليس مجرد فرض منطقى، وإنما هو حقيقة كحقيقة أعمق أعماق الوعى لدى الفرد، فالروح تسمو فوق الشراك الخادعة لهذا العالم (الكون) المرحلى (الانتقالى)، لتذوب للأبد فى الحقيقة النهائية الخالصة Truth.

ويصف شانكارا Sankara - مثله فى ذلك مثل حكماء الأوپانيشاد - هذا الموجود (الكائن) المطلق النهائى بصفات سالبة (لا بصفات موجبة). إنه بلا خواص أو أجزاء، وبلا فعل ، ولا تحده حدود، وليس لديه وعى بالأنا I أو بالأنت Thou، أبدى، لا يتغير. وليس له إلاّ خواص (معالم) ثلاث (لاحظ أن فكرة الثلاثة أو التثليث تتكرر غالبا فى الكتابات الدينية الهندوسية): الوجود (السات Sat) والوعى أو الإدراك (ست Cit) والبركة (أناندا ananda). وتوجد حول الروح - على المستوى الأدنى للحقيقة - سلسلة من الأغلفة Sheaths، الغلاف الخارجى هو الجسد المادى للفرد. وهذه الأغلفة تعدِّلها أو

تكيفها الكارماKarma (نتائج الأفعال فى هذه الحياة أو فى حياة أخرى سابقة)، وهنا تظهر فكرة الفردية individuality والشبكة الخادعة اللتين أدَّتا إلى القول بأن الكون خُلق made up مما لا يحصى من موجودات وأشياء منفصلة. وعندما تتهاوى هذه الأغلفة واحدا إثر واحد، ويتم نزعها كما تُنزع طبقات (لفافات) البصلة طبقة طبقة ـ نتيجة ممارسة الفضيلة والتقوى والتأمل ـ يُهيمن الواحدOne Entity الموجود الحق والمدرك والمبروك الذى هو الروح الأسمى، ويصبح هو الموجود بحق.

لقد كان شانكارا Sankara مجادِلاً بارعا، وسرعان ما أصبحت تعاليمه هى الفلسفة المعتمدة للهندوسية المثقّفة. فهناك إذًا من الأسباب ما يجعلنا نقول إن أعماله بالنسبة للهندوسية تشبه أعمال القديس توما الأكوينىAquinas بالنسبة للمسيحية الكاثوليكية. ومع هذا فقد كان هناك من اعترض على نظامه الفكرى الدينى، إذ رفضته كثير من المدارس (المذاهب) الفرعية فى الفيدانتا Vedanta. لقد كانت الأحَديَّة monism فى الفيدانتا الصارمة ـ رغم تأثيرها الشديد ـ غير خالية من الإشكاليات المنطقية والنتائج غير المحدّدة التى يصعب شرحها. فإذا كان الموجود Being الواحد النهائى كُلّى الوجود وواعيا مدركا مبروكا، فليس من المفهوم لِمَ جعل من جوهره هذا الخليط من الخداع والوهم ما دام هو كاملا وتامًا فى ذاته ولا يحتاج لما سواه؟ وأكثر من هذا، فإن وصف هذا المطلق Absolute بالوعى يخلق مشاكل. فإذا كان واعيا فلابد أن يكون هذا الوعى بذاته أو بغير ذاته. فكيف هذا ونحن نقول إنِ المطلق (المجرد الكامل) Absolute هو وحدهُ الموجودُ وجودا حقيقيا؟ وعلى هذا فلابد أن المقصود هو وعيه بذاته . لكن إن كان الوعى المقصود هو وعيه بذاته فلابد فى هذه الحال أن يكون بمعنى من المعانى ذا شخصية have personality، وأكثر من هذا فإن القول بأنه واعٍ بذاته (مدرك لذاته) لا يكون مقبولا تماما بدون القول بوعيه بما هو خارج ذاته.

لقد استخدم مثل هذه الأدلة المنطقية عدد من الفلاسفة الموحدين فى العصور الوسطى لمهاجمة الأدفيتاAdvaita (أى الأحدية الصارمة أو المُعارِضة للثنوية Non-dualism) التى قال بها شانكارا Sankara. وعلى أية حال، فليس هناك إلاّ القليل من الشك فى أنه قبل الأدلة المنطقية لهذه المدارس التوحيدية يأتى الاضطراب السيكولوجى الشديد الذى اعترى شانكارا عندما أقحم الجانب العقلى فى التجربة الدينية. مما أدى به إلى التصديق بالبهاكتى bhakti، أى تكريس العبادة لإله

مشخّص personal deity، ما دام الإله الأعلى The High God على وفق النسق الدينى الذى قال به شانكارا ليس إلاّ مجرّد تجلٍّ أو ظهور للمطلق Absolute؛ وبالتالى فإن هذا الإله الأعلى ليس حقيقيا real إلاّ على المستوى البرجماتى (العملى) أو المستوى الأدنى من مستويات الحقيقة. فالبنسبة لشانكارا ليس الإيمان والتقوى سوى الدرجات الأولى فى السلّم الروحى؛ إذ لا يمكن تحقيق الخلاص الكامل إلا بالمعرفة المنبثقة عن التأمل.. وعلى أية حال، فقد عارضه فلاسفة آخرون معارضة شديدة.

وكان رامانوچا Ramanuja أكبر الفلاسفة القائلين بالتوحيد، وهو براهماتى تاميلى (من التاميل)، دعا لمذهبه فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر. وبينما أعلن شانكارا «الطريق إلى المعرفة (چنانا مارچا Jnana - marja)» وجدنا رامانوچا يعلن طريق الإيمان Devotion (بهاكتى ـ مارچا bhakti - marja)، معلنا أن طريق شانكارا يؤدى إلى حالة من البركة أو السعادة دون الحالة القصوى ولا يمكن الوصول إليها إلاّ بالتكريس (العبادة) الشديد لله God؛ حتى يتحقق المتعبّد تحققا كاملا أنه ليس إلاّ قطعة من الإله وأنه معتمد عليه اعتمادا كاملا. والخلاص لا يتحقق إلاّ بأن ينكر المرء نفسه إنكارا كاملا ليضع نفسه بين يدَى الإله منتظرًا بتواضع نعمته ورحمته. ويرى رامانوچا Ramanuja أن المجرد (المطلق الكامل) Absolute له شخصية (هو مشخص أيضا).

وبالنسبة لشانكارا، فإن الخلق Creation يمكن تصوّره كنوع من الرياضة (Lila) Sport من جانب الكامل المطلق Absolute . وبالنسبة لرامانوچا فهو (أى الخلق) تعبير عن شخص الإله وعن حاجة الإله الأولى للحب وحاجته لأن يكون محبوبا من قِبل أولئك الذين هم ـ بمعنى من المعانى ـ غيره. ورغم أن روح الفرد قد كملت من جوهر الإله نفسه، إلاّ أنها ليست أبدًا، هى الإله نفسه أو بتعبير آخر ليست مرادفة له.

وفى حالة تحقيق البركة القصوى أو أقصى درجات السعادة فإنها ـ أى الروح ـ تكون متصلة بالإله God لكنها لا يمكن أن تشكّل معه كُلاً واحدًا، وعلى هذا فإنها تحتفظ ببعض درجات الوعى الفردى (الوعى الشخصى) لأنها إن فقدت وعيها بذاتها لم يعد لها وجود كروح فردية، كما أنه لا يمكنها أن تَفْنَى لأنها جزء من الجوهر القدس وتسهم فى أبدية الإله، وعلى هذا فالروح المحرّرة (المُعْتَقة) تشكل مع الإله God كيانا واحدا، ومع هذا تظل منفصلة، وعلى هذا فإن النسق الفكرى الذى قال به رامانوچا يُعرف بالأحدية المعدّلة qualified monism (فيزيشتادفيتا Visishtadvaita).

وهناك كثيرون من اللاهوتيين الآخرين طوَّروا أنساقا فكرية دينية على نسق ما قال به رامانوچا، وكانت تعاليمهم تقضى بأن الموجود النهائى ليس هو "الكامل المطلق غير المشخص impersonal Absolute"، ولكنه الإله أو الرب God المملوء رحمة ونعمة وحبا لخَلْقه، والذى يمكن أن تجد الروح السلام الدائم بعبادته والإخلاص له. هنا نجد أن المساحة المتاحة لنا لا تسمح إلاّ بذكر واحد من هؤلاء اللاهوتيين، ونعنى به مادهاڤا Madhava اللاهوتى الذى عاش فى القرن الثالث عشر، والذى حظى نسقه الفكرى الدينى باهتمام خاص من الدارسين الغربيين. لقد خطا هذا المعلم خطوة أخرى أبعد مما خطاه رامانوچا Ramanuja وحافظ على عقيدة الثَّنوية (دڤيتاdvaita). فالإله God والروح والمادة - فيما يقول مادهاڤا - كيانات منفصلة انفصالاً أبديًا. وهو لايفسّر الخلاص بأنه الاتحاد مع الإله وإنما بالاقتراب منه والعيش معه دوما بتأمل عظمته (أن يكون دوما فى حالة تأمل فى عظمته). والإله God ينقذ الأرواح - بكل ما فى الكلمة من معنى - بفضل منَّته ورحمته، فبدون منّته ورحمته لا يُجدى حتى الإغراق فى الإيمان والالتزام الأخلاقى الصارم. لكن منَّة الله ورحمته لا تكونان إلاّ للصالحين، ولا يمنحهما الإله إلاَّ لمن يستحقهما.

أما الأرواح الشرّيرة التى تشدها الكارما Karma إليها، فلا تستطيع تساميا فسيتم طردها من الكون لتكون ملعونة دائما ويُعتقد أنها تصبح دوما بعيدة عن الإله بعدا دائما. ومثل هذه العقيدة تعد أمرًا استثنائيًا فى الهندوسية، فهى - أى الهندوسية - بشكل عام تقول بأن كل الأرواح - حتى أكثرها فسادا وشرا - لديها الفرصة لتنهض من جديد. وثمة ملامح أخرى كثيرة أقل أهمية فى لاهوت مادهاڤا Madhava تظهر أنه متأثر بالمسيحية، ولا شك أن هذا التأثر أتى من كنيسة مالابار. ويوجد فى لاهوت مادهاڤا أيضا كثير من القصص ذات الطابَع المسيحى. ولاهوت مادهاڤا هو اللاهوت الوحيد - فى نطاق الهندوسية القديمة - الذى أثرت فيه المسيحية تأثيرًا كبيرًا. ويزعم كثير من الباحثين وجود تأثيرات مسيحية فى كل الأديان الهندية، لكن هذه المعالم ضاربة فى القِدَم (أى قبل ظهور المسيحية).

ورغم أن مذهب (مدرسة) شانكارا ما زالت حية فى هذه الأيام، وما زال الهنود يحترمون ذكراها، إلاّ أننا نعتقد أن نسق التوحيد الذى قال به رامانوچا وأخلافه أكثر تأثيرا بكثير على المدى الطويل من أحدية monism شانكارا.

ويقول معظم الهندوس المثقفين إنه لا صراع بين هذين النسقين من الفكر الدينى الهندوسى، وإنما هما متكاملان (يكمل أحدهما الآخر)، لكن الحقيقة هى أن التوحيد theism كان هو الإلهام الحقيقى للإصلاحيين الدينيين الهندوس ومازال هو ملهمهم. لقد حمل اللاهوتيون الذين وجهوا كتاباتهم للمثقفين، باللغة السنسكريتية، وكذلك المنشدون الذين أنشدوا أناشيدهم الدينية باللغات الدارجة، رسالة الإيمان إلى الجماهير. وربما لا يكون الفلاح الهندوسى البسيط قد سمع فى أى وقت من الأوقات باسم شانكارا ، وربما لم يفهم فهما حقيقيا الأنساق (النظم) الميتافيزيقية المتكلّفة التى حاكها شانكارا، ولكنه يفهم عقيدة الخلاص من خلال الإيمان، تلك العقيدة التى سمعها وهو على ركبة أمه من خلال الأغانى الدينية الجميلة بلغته المحلية الدارجة. لقد كان المنشدون - وليس شانكارا - هم الذين مهَّدوا الطريق للتغيرات الكبرى فى الهندوسية، تلك التغيرات التى أخذت مكانها فى المائة سنة الأخيرة.

ويُقال إن رامانوجا - مثل شانكارا من قبله - راح يلقى تعاليمه الدينية فى مختلف أنحاء الهند. وكان من بين أعظم أخلافه راماناداا Råmånada الذى بشَّر فى بنارس فى بواكير القرن الخامس عشر. لقد عارض هذا المعلّم بشدّة النظام الطبقى المغلق الصارم وأسَّس طريقة فى الزهد والتقشف لا تزال موجودة. وهو موقَّر على نحوٍ خاص فى أُتار پرادش Uitar Pradesh. وكان كبير Kabir من بين أتباعه. وكان كبير هذا فيما تقول الروايات نسَّاجا فقيرا وكان أحد الشعراء الدّينيين الكبار فى الهند بل والعالم. وقد عاش كبير فى الوقت الذى كان فيه المسلمون يسيطرون على معظم الهند الشمالية، وكان المسلمون ينظرون باشمئزاز شديد لكثير مما هو موجود فى الهندوسية الأصولية، وكانوا يحتقرون على نحو خاص عبادة الصور. وبدا أن هدف كبير الأساسى هو إقناع الهندوس والمسلمين أنهم أبناء أب واحد وأنهم إخوة فى الإنسانية. ولهذا السبب فإن أناشيده الدينية تحط من قدر كثير من الممارسات فى الدينيّن الهادفة إلى الفصل بين المعتقدين - الطبقية الجامدة، عبادة الأوثان، الحج، توقير المبانى المقدسة، الطقسية والتقيّد الحرفى بالشريعة. ولا تزال أناشيد كبير Kabir الدينية تتردد فى الهند الشمالية، بل إن مسلمين ومسيحيين كثيرين يردّدونها لعدم مخالفتها كثيرا لعقيدة التوحيد، ودعوتها للثقة فى الله والحب الأخوى. والحقيقة أن كبير لم يكن متعصبا متمذهبا لدرجة أن كثيرين من المسلمين زعموا أنه ليس هندوسيا على الإطلاق، بل إنه مسلم غير سلفى (المقصود: درويش Pir):

- آه، أيها العبد ! أين تبحث عنى ؟
- إننى إلى جوارك
- إننى لست فى معبد أو مسجد: إننى لستُ،
- فى الكعبة[١] ولا فى الكيلاش Kailash [٢].
- ولستُ فى الشعائر والطقوس ، ولا فى اليوجا أو الزهد.
- إن أحسنت البحث عنى فستراني: ستلقانى من لحظة زمن.
- كبير يقول: أيها الزاهد، الإله هو نَفَس كل نَفَس.
- ليس هناك سوى الماء فى الأماكن المقدسة للسباحة، وأنا أعلم أنه لا جدوى منها لأننى قد سبحتُ فيها.
- والصور و(الأصنام) كلها بلا حياة، إنها لا تنطق، أنا أعرف ذلك فقد صرختُ فيها ولم تُجب.
- والپورانا Purana والقرآن ليسا سوى كلمات(*)، ارفع السّتر، إنّى أرى.
- إن كبير يهمس لك بكلمات الخبرة، وهو يعرف جيدا أن كل ما سوى ذلك زائف.
- إننى أضحك عندما أسمع أن السمكة عطشانة مع أنها فى الماء. إنك لا ترى أن الحقيقة the Real موجودة فى بيتك، بينما أنت تبحث عنها متنقلاً من غابة إلى غابة، وأنت فاتر الهمة.
- هنا توجد الحقيقة! اذهب كما شئت! اذهب إلى بنارس أو إلى ماثورا Mathura، فإذا لم تجد روحك، فالعالم إذًا زائف بالنسبة لك.
- إن كان الإله داخل المسجد، إذًا فمن لهذا الكون؟
- وإن كان رام Ram فى الصورة أو الوثن، فمن بعيدا عن الوثن ليعرف ما يجرى.
- هارى Hari (ڤيشنو) فى الشرق، والكريم[٣] (أى الله) فى الغرب.
- انظر فى قلبك ففيه الكريم (إله المسلمين) وفيه رام.
- فكل رجال العالم ونساؤه هم أشكاله الحيّة.
- إن كبير هو ابن الله (الكريم) وابن رام. إنه جورى my Guru (معلّمى) وهو پيرى my Pir.

(ترجمة رابندرنات طاغور: مائة قصيدة ألفها كبير،١، ٤٢، ٤٣، ٦٩)(**).

---

(١) المبنى المعروف ذو الحجر الأسود.

(٢) جبل الهملايا الذى يُعتقد أنه مقر شيڤا Siva (P. 232).

(*)من الواضح أن المسلم يؤمن أن القرآن ليس مجرد كلمات، وإنما هو كلام الله. (المترجم).

(٣) صفة من صفات الله الحسنى عند المسلمين.

(**) Rabindranath Tagore: One hundred Poems of Kabir, nes.1, xlii, xliil, Lxix).

ومن بين الذين تأثروا كثيرا بتعاليم راماندا Râmânada وكبير Kabir المنشد الدينى البنچابى، نانك Nânak الذى وُلد فى سنة ١٤٦٩، الذى دعا إلى أن الإله لا ينظر لمسلم أو هندوسى (فكلاهما عنده سواء). وشكَّل نانك تنظيما من أتباعه أطلق عليهم اسم السيخ sicks أى التلاميذ، واستمرت هذه الجماعة بقيادة أخلافه من الدعاة Gurus، وزاد عدد السيخ فى القرن السادس عشر. وفى القرن السابع عشر، دخل السيخ إلى حد ما فى الأمور السياسية فسخطت عليهم الأسرة المغولية الحاكمة بسبب دعمهم لمناوئين لها يطالبون بالعرش. فقد أمر الإمبراطور المتعصب أورنجزيب (١٦٥٩ ـ ١٧٠٧) بسجن أحد دعاة السيخ وإعدامه بغير وجه حق. ونتيجة هذا الاضطهاد أعاد السيخ تنظيم "كنيستهم" (المقصود تنظيمهم الدينى)، وكانوا قد أصبحوا طوال عدة أجيال ذوى طبيعة عسكرية بالإضافة لتشكيلهم روابط اجتماعية قوية. لقد أعطى المرشد (المعلم) العاشر ـ وهو الأخير ـ للسيخية طابعا عسكريا واضحا، ومازال هذا الطابع قائما. أما هذا المرشد فهو جوفند سنغ Govind Singh.

لقد شهدت الهند طوال العصور الوسطى كثيرًا من المنشدين الدينيين، وكان هؤلاء المنشدون من مختلف الطبقات، بل لقد شهدت منشدات مثل ميرا باى Mira Bâi فى راچثان Râjasthan، ولال دد Lâl Ded فى كشمير. ورغم الاختلافات فى قصائد هؤلاء المنشدين الثلاثة (من حيث درجة التركيز على فكرة دينية دون سواها) إلاّ أن المشترك بينهم كبير، فكلهم يدعون للانجذاب الباطنى (الصوفى) كأفضل وسيلة للخلاص. وكانوا ـ فى الأساس ـ موحّدينtheistic رغم إشارات هنا وهناك تشير إلى أخذهم بالأحدية monism والمايا Mâya (P. 238)، وعادة ما جرى إهمال أحدية شانكارا المتشدّدة، بل وجرت معارضتها إذا أُتيحت مناسبة. فالإله الذى قال به هؤلاء المنشدون الدينيون موجود منفصل عن الإنسان، وإن كان قريبا منه دائما. لقد كان لاهوت هؤلاء المنشدين أقرب إلى لاهوت رامانوچا منه إلى لاهوت شانكارا.

ولم يشجع هؤلاء المنشدون الصرامة فى تطبيق نظام الطبقات المقفلة إن لم يكونوا قد عارضوه تماما على نحو ما فعل كبيرKabir. وعلى هذا، فإن ڤيمانا Vemanaالمؤلف الغامض الذى كتب أشعار حكمة جميلة معروفة باسم تيلوجو .Telugu، كانت تحذو حذو أشعار عصره. كتب يقول: "لماذا نحن دوما نسبّ المنبوذ Pariar؟ أليس هو من لحم مثل لحمنا، ودم مثل دمنا؟ ثم من أية طبقة هذا الذى نشر المنبوذين؟" (L.D Barnell. the Hear of India)

وبالإضافة للتركيز على الحب الأخوى، فإن الشعر الدينى فى العصور الوسطى يتناول تجارب دينية مختلفة غالبا ما تذكّرنا بكثير من التجارب الدينية للباطنيين (الصوفيين) المسيحيين . وربما كان الأقرب شبها بالباطنية (الصوفية) المسيحية موجودا فى قصائد مرتّلى (منشدى) الماراثا Marâtha الذين بدوا فى حالات كثيرة وقد أحسّوا إحساسا حيا شديدا بالإثم والعجز أكثر مما فى حالة شعراء معظم أنحاء الهند الأخرى، إذ كانوا يشعرون غالبا شعورا مؤقتا بالوحدة واليأس من رؤية الإله وانفصالهم عنه، وهى الحالة التى يشير لها الصوفيون (الباطنيون) الإسپان بأنها "ليلة الروح السوداء" وهذه الخصائص توضحها بجلاء أنشودة توكارام Tukârâm فى القرن السابع عشر، وهو واحد من أعظم شعراء الهند:

«ـ أقف ويدى فوق رأسى أمام باب دارى،

ـ أجلس وأنتظر بلا جدوى،

ـ على طول الطريق إلى پاندارى Pandhari،

ـ أُجهد قلبى وعينىّ.

* * *

ـ فمتى سأرى إلهى my Lord.

ـ متى أراه يأتى،

ـ الأيام والساعات تمر متثاقلة.

* *

ـ عيناى ترتجفان لطول الحملقة.

ـ أطرافى اعتراها التعب،

ـ لكن قلبى الولهان ينسى

ما بجسدى من إرهاق.

* * *

ـ لم يعد النوم حلوًا بالنسبة لى

ـ لقد سلوتُ مخدعى

ـ لم أعدِ ظمآن ولا راغبا فى الطعام

ـ فقد فقدتُ دارى وموطنى.

ـ يقول توكا Tukâ، سيكون بلست Blest هو اليوم.

ـ آه ربما حدث كل شيء في لحظة

ـ عندما سيأتي المرء من پانداري

ـ ليعود إلى عروسه".

.(Nicol Macnicol, Psalms of Marâtha Saints. PP, 58 - 9)

لكن النغمة السائدة بين هؤلاء المنشدين كانت هي نغمة السعادة والثقة والحب. وكانوا قادرين على التعبير عن هذه المشاعر ببساطة كبساطة الأطفال تذكّرنا أحيانا بأشعار وليم بلاك William Blake الأقل غموضا. نعود مرة أخرى لأشعار توكارام Tukâram :

" ـ ممسكا بيدي فأنت تقودني.

ـ يا رفيقي إلى أيّ مكان،

ـ فأنت تحمل عنّي حملي

ـ بينما أنا سائر ومتّكئ عليك.

***

ـ إذا أنا في مِحنتي،

ـ وجدت كلمات مُفعمة أقولها

ـ فأنت تهديني إلى سواء السبيل وتنقذني من غبائي.

ـ وتُزيح عني عاري.

***

ـ فأنت لي أمل جديد

ـ وعالم جديد

ـ فالآن أرى كل الناس أصدقاء،

ـ وأرى كل من قابلتُ من عشيرتي،

***

ـ لذا فأنا ألعب كطفل سعيد،

ـ في عالم عزيز يا إلهي.

ـ وحينما ذهبتُ أقول أنا وتوكا Tuka

ـ إن بركاتك منتشرة عامة.

.(Ibid, P. 71.)

ولم يكن الدعاة والمبشرون الهندوس كلهم فى عظمة هؤلاء الذين ذكرنا آنفا، إذ كان بعضهم ذا قيمة مشكوك فيها. ومن أمثال هؤلاء نذكر مثالا واحدا مهما. إنه ڤلابهاشاريا Vallabhâchârya. الذى ولد فى سنة ١٤٧٩ وبشّر بعقيدة بسيطة مُؤدَّاها أن الخلاص يكون بمجرد عبادة كريشناKrishna عبادة بسيطة مع اندماجك اندماجا كاملا فى كل المسرّات الدنيوية. وقد أسس ڤلابهاشاريا ما يشبه "كنيسة" منظمة تنظيما كاملا فى نطاق الهندوسية وجعل من نفسه رأسًا لها، وقد ظلت حتى أيامنا هذه، ومراكزها الرئيسية فى ماثورا Mathurâ. والمهراجات Mahârâjas ـ وهو الاسم الذى يُطلق على فرقة الڤلابها Vallabha sect ـ لا يزالون يُعاملون بتوقير شديد قلما يوجد مثله حتى فى الهند نفسها التى تقضى التقاليد فيها بتوقير رجل الدين Priest والزاهد (الصوفىascetic)، وفى وقت من الأوقات كان حق المهراجا أن يستخدم كلَّ ممتلكات كلّ الناس العاديين التابعين للمذهب (الفرقة) بمن فى ذلك زوجاتهم، باعتباره تجسيدا للإله ڤيشنو على الأرض، لكن القرن الأخير شهد بسبب ذلك فضائح مخزية، مما أدى إلى إحداث إصلاح فى مجتمع الڤلابها Vallabha.

لقد ظهر فى الهندوسية عدد كبير آخر من الدعاة من نوع الدعاة الذين ظهروا فى الڤلابها، وربما لا يزال مثل هؤلاء الدعاة موجودين ـ سواء كانوا دجّالين مشعوذين بكل معانى الكلمة أو مخلصين جذبتهم الكبرياء الرّوحية. وعلى أية حال، فقد كان دعاة العصور الوسطى قوّة كبيرة تدعو للصلاح. وكانوا غير قادرين بأنفسهم على التأثير فى بنية الهندوسية بتدمير النظام الطبقى المتحجر القديم وخلق نظام عالمى (كونى) للخلاص، ومع هذا فقد وضعوا أسس الإصلاحات العظيمة التى حدثت فى القرنين التاسع عشر والعشرين القائمة على عقائدهم فى التوحيد،تلك العقائد التى كانت بسيطة ولكنها منطوية على الإخلاص الشديد للإله والحب الأخوى والمساواة. وعن طريق هؤلاء الرجال ـ أكثر مما هو عن طريق علماء الدين من مدرسة شانكارا ـ استعادت الهندوسية حيويتها ووجدت الآن الأُسس التى تتكيّف على أساسها مع متطلبات القرن العشرين، ومع الوطنية النشطة فى قارة آسيا.

الجوانب التطبيقية

لقد قلنا بالفعل ما فيه الكفاية عن أن الهندوسية ليست مجرد اعتقاد، لكنها أيضا عمل، فالهندوسى التقليدى (العتيق أو القديم طرازه) لا يهمه كثيرا ما إذا كان المرء

يعتقد فى إله واحد أو فى عدة آلهة، أو حتى لا يؤمن بأى إله، وإنما ما يهمه حقا هو أن يؤمن بطريقة الحياة الهندوسية وأن يُراعيها بكل جهده. فحياة الهندوسى كلها تتخللها أفعال طقسيّة تضغط عليه إن هو حاول الاحتفاظ بالذارما الآرية Åryan Dharma وهى المصطلح الذى يُشار به غالبا لأسلوب الحياة الهندوسى التقليدى. ولا يمكننا هنا سوى تقديم موجز للطقوس والقرابين والعادات الاجتماعية فى الهندوسية، رغم أنها تمثل أهم جوانب الهندوسية فيما يرى بعض الباحثين.

فالطقوس الڤيدية Vedic القديمة التى لم يكن فيها صور أو تماثيل قد اختفت إلى حد كبير إلاّ فيما يتعلّق بطقوس الزواج وإحراق جثث الموتى. فقد توقف نظام الأضحيات الحيوانية فى البراهمانات Bråhmanas تماما، رغم أن بعض الأسر البراهمانية لا تزال تحاول الاحتفاظ بالعادة القديمة جدا، تلك العادة المرتبطة بالأضحيات الخمس التى يقدمها صاحب البيت والتى لا تنطوى على قتل الحيوانات وإنما ـ فقط صب السمنghee على النار مع تلاوة الأشعار الڤيديةVedic. وفى موضع تقديم الأضحيات القديم (المتمثل فى العبادة القديمة) تُقام طقوس مرتبطة بصورة (أو تمثال) أو رمز، تجرى عبادته فى شكل بشرى (يجعلون له هيئة بشرية) وذلك فى شعائر (طقوس) البوجا Püjå. وتُعامل الصورة المقدسة فى المنزل كضيف عزيز مكرّم، أما فى المعبد فتعامل كملك عظيم. وفى المعابد الأكبر ـ حيث يوجد عدد كبير من الكهنة ـ يتم إيقاظ الإله فجرا فى غرفة نومه إذ يكون (أى الإله) مستغرقا فى النوم مع زوجته، حيث يتم اصطحابه ـ طقسيًا ـ إلى عرشه فى غرفة المقام (الضريح) Shrine - room ، وتغسيله وتجفيفه وإلباسه، واسترضاؤه بالورود والبَخُور والطواف حوله بالنار وإطعامه وهو (أى الإله) يأكل الجزء غير المادى (immaterial) من الوجبة، والباقى يوزّع على المتعبّدين، وفى كثير من المعابد توزّع على الفقراء. وينعم الإله طوال النهار بحضور الزائرين وبالموسيقا التى تُعزف أمامه. وفى الماضى، إن كان الإله (المقصود وثن الإله) فى معبد كبير، خُصّصت له فرقة الراقصات الشابّات يرقصن أمامه، ويهبُ هذا الإله (الوثن) أحيانا أحد المتعبدين الذكور إحدى الراقصات (ديڤاداسى) devadasi، تماما كما يفعل ملك حقيقى من ملوك الأرض إذ يهب أحيانا إحدى الراقصات لأحد المترددين على البلاط، ويدفع المتعبد الذى منحه الإله (الوثن) إحدى الراقصات مبلغا مناسبا لقاء ذلك. وهذا النوع من البَغاء الدينى كان معروفًا تماما فى الشرق الأوسط القديم. وكان سائدا منتشرا فى وقت من الأوقات خاصة فى جنوب الهند، لكن تمّ إبطاله الآن.

وربما كان الدور الذى لعبه المعبد فى الهندوسية ليس تماما بمثل أهمية الكنيسة فى المسيحية والمسجد فى الإسلام والكنيس فى اليهودية. ففى الهندوسية السلفية (الأورثوذكسية) ليس هناك عبادة جماعية (مشتركة) أو ليتورجية (قدّاس) يشترك فيها المجتمعون للعبادة.

وربما مورست شعيرة اليوچا Pūjå بشكل فردى فى المعبد، وفى أيام المهرجانات الدينية قد تشارك تجمعات كبيرة من المتعبّدين فى متابعة الطقوس التى يقوم بها پوچارى Pūjåri محترف (رجل دين متخصّص)، إلاّ أننا نجد أن بعض المذاهب الهندوسية الإصلاحية قد طوّرت نوعًا من العبادة الجماعية على نحو ما هو موجود فى الإسلام والمسيحية. ومع هذا، فإنه من الممكن نظريا أن يكون الهندوسى تقيا وسلفيا (أورثوذكسيا) دون أن يدخل المعبد ولو مرّة واحدة فى حياته، فمعظم الشعائر الدينية المهمة فى الهندوسية تتم فى المنزل وليس فى المعبد. ومع كل هذا، فإن غالب الهندوس ينظرون لمعبدهم باعتباره مركزًا للحياة الدينية.

وتضم المعابد الكبرى كثيرا من الأضرحة Shrine - rooms والقاعات تغص بالرسوم والتماثيل. فليست هذه المعابد أماكن للعبادة فقط وإنما هى مراكز للحياة الاجتماعية أيضا، وبعضها يحج إليه الهندوس قادمين من مختلف أنحاء الهند، وفى الماضى كانت المعابد تضم فى داخلها مدارس ومازالت إلى الآن تقدم برامج دراسية فى الدين.

ورغم أن تقديم الأضحيات الحيوانية بأعداد كبيرة على النسق الڤيدى Vedic قد اختفى منذ زمن طويل، إلاّ أن شكلاً آخر من أشكال الأضحيات قد ظهر فى العصور الوسطى وما زال معمولاً به، إلاّ أن كثيرا من المتعلمين الهنود يذمّونه ولا يأخذون به. وعملية التضحية تعنى عادة قطع عنق الضحية التى غالبا ما تكون عنزا أو ديكا أمام صورة مقدسة أو تمثال مقدّس، بحيث تسقط بعض دماء الضحية على الصورة أو التمثال. وغالبا ما لا تزال الأضاحى الحيوانية تُقدَّم على النسق المذكور آنفا لدورجا Durga وشيڤا Siva. ولا تُقدم أضاحٍ حيوانية للإله ڤيشنو فى تجسّداته المختلفة. وغالبا ما يأكل المتعبدون لحم الحيوان الذى قدموه أضحية، ويقدمون الدم للإله، ويختارون قطعة من اللحم لتقديمها للپوچارى Pujåri (رجل الدين)، وبهذه الطريقة يمكن للهندوسى أن يأكل اللحم بين الحين والحين دون أن يخرق قاعدة اللاعّنفnon - violence، لأن روح الحيوان المُضحَّى به فى هذا الحال تتجه مباشرة للسماء حسب الاعتقاد السائد، فتحظى ببركة كبيرة، وهذا يختلف عن مجرد ذبح

الحيوان (أو قتله) بغرض تناول لحمه. والذى لا شك فيه أن تقديم الأضحيات البشرية كان يتم فى الماضى، وفى هذه الحال كان المضحَّى بهم ـ فى العادة ـ مجرمين أو متطوّعين نذروا أنفسهم لهذا أو راحوا يتطلعون إلى أمل دخولهم الفردوس (أو عالم الخلود heaven).

إن أهم الطقوس الدينية يمارسها الهندوسى فى داخل منزله، فحياة الهندوسى محاطة بالطقوس من كل الأنواع ليس فقط من المهد إلى اللّحد (القبر)، وإنما أيضا منذ أن تحمل به أمه إلى ما بعد مماته بفترة طويلة، ذلك لوجود طقوس وشعائر تُؤدَّى بينما الطفل لايزال فى رحم أمه وذلك لضمان سلامته، كما أن المتوفَّى ينعم بطقوس دينية معينة يؤديها نسله بعد موته، وثمة حوالى أربعين شعيرة (طقس) مقدسة (سامسكارا Samskåras) لابد أن يقوم بها الهندوسى الأورثوذكسى (أو يقوم بها آخرون نيابة عنه) من الطبقة العليا فى مختلف مراحل حياته. وكثير من هذه الطقوس لم يعد يُمارسها أحد الآن إلاّ بعض الأسر البرهمية القليلة المتمسكة بالقديم . ومعظم هذه الطقوس ذوات أصل موغل فى القدم، وكثير من ملامح هذه الطقوس قد تكون شبيهة بطقوس مماثلة لدى الإغريق القدماء وكذلك الرومان، فظلت ـ فيما يبدو ـ حية منذ عصور ما قبل التاريخ قبل أن تنقسم الشعوب الهندو أوروبية.

وهناك ما لا يقل عن ثلاثة طقوس تُنصح الأم بممارستها أثناء فترة الحمل. وبعد ميلاد الطفل مباشرة وقبل قطع الحبل السُّرّى يقوم أهل الطفل بطقس قصير. وثمة طقس آخر بعد الميلاد بعشرة أيام عندما يصبح الطفل وأمه ـ من الناحية الطقسية ـ طاهرين (لا يصبحان نجسين impure) حيث يصبح للطفل اسم (يُطلق عليه اسم)، وعندما يبلغ الطفل شهره الرابع يرى الشمس لأول مرة، فتلك مناسبة طقسية أخرى، وفى هذه المناسبة يتناول لأول مرة طعاما يابسا (غير السوائل). أما الطقس المصاحب لحلق رأس الصغير فى الثالثة من عمره (وهو حلق طقسى أى يتم كشعيرة دينية)، فلا يكون (أى الطقس المصاحب) إلاّ فى أسر الطبقات العليا.

وطقس الدخول فى الهندوسية (أوپانايانا upanayana) طقس مهم جدا فى الهندوسية التقليدية، وهو شبيه جدا بطقس العماد (أو التعميد أو المعمودية) Confirmation فى المسيحية، فهو يجعل الطفل عضوا كامل العضوية فى المجتمع الآرى Aryan Community. وعادة ما يرتبط هذا الطقس بالأبناء الذكور للطبقات الثلاث العليا، رغم أنه كان يطبق أحيانا على البنات فى فترة قديمة. أما هذه

الأيام فقلَّما يُطبق هذا الطقس إلاّ البراهمة (البراهمانيين). والملمح الأساسى لهذا الطقس هو تحلية الطفل (تزيينه) بخيط مقدس (ياچنوباڤيتا Yajnopavita) يعلّق على كتفه اليمنى ليمتد تحت ذراعه اليسرى ويجب أن يظل هذا الحبل عليه طوال حياته، وعليه أن يحافظ عليه بعيدا عن أى دنس (تلوّث). ومن الناحية النظرية، لا يصبح الطفلُ مؤهلا لسماع الڤيدات Vedas وتعلمها وتلاوتها إلاّ بعد إجراء هذا الطقس. وفى هذه الأيام أصبحت الڤيدات منشورة ومتاحة لكل الناس بصرف النظر عن طبقاتهم وجنسهم (ذكورا كانوا أم إناثا)، ومع هذا فربما كان بعض البراهمة (البراهمانيين) المتمسكين بالتقاليد (فى القرى) يحاولون الاحتفاظ بالنصوص المقدسة بعيدا عن العيون والآذان. وفى هذا الطقس يتم تعليم الطفل أيضا الجاياترى Gayatri وهى جزء من الرج ڤيدا، يُعتقد فى قداسته على نحو خاص، ويتم ترتيل هذا النص فى كثير من المناسبات، وهذا النص يلعب دورًا فى الهندوسية يشبه إلى حد ما يلعبه فى المسيحية نص دعاء الرب Lord's Prayer، أو سورة الفاتحة فى الإسلام (P. 179)، ويشير هذا النص الشعرى إلى السافيتر Savitr أو البهاء الشمسى المقدس، لكنه يُفسّر على إنه إشارة للإله الأعلى Supreme Deity:

ـ دعنا نتأمل فى بهاء الرب سافيتر

ـ حتى يلهم نفوسنا وعقولنا.

. (Rig Vida, III, 62, 10)

وطقس "الدخول فى الهندوسية" أو "التدشين" يجعل الطفل عضوا كامل العضوية فى المجتمع الآرىّ، وبه يدخل فى أول مرحلة (آشراما asrama) من مراحل حياته الآرية كدارس غير متزوّج (براهما كارين brahmacârin).

ووفقا للمرويات التقليدية القديمة جدا، فإن طقس الدخول فى الهندوسية أو التدشين لا بد أن يكون وعمر الطفل بين الثامنة والثانية عشرة، ومن المفروض أن يبدأ الطفل بعد هذا الطقس فى تلقّى برنامج دراسى طويل عند قدمَىْ معلّمه (الجونوgunu)، وأن يترك والديه وينتقل إلى منزل معلّمه هذا حيث يعيش حياة مُتقشّفة صارمة، ويتعلم كيف يمارس خِدْمة البراهمانيين، ويدرس الڤيدات وبعض العلوم المساعدة على فهمها. ويبدو أنه من المتوقّع أن أطفال الطبقات الدينية والمحاربة والتجارية لا بد أن يتدربوا من خلال هذا البرنامج الطويل على فهم الڤيدا، وذلك على وفق ما ورد فى الدَّارما ـ ساسترا Dharma - Sastras (نص قديم عن أسلوب الحياة الآرى) ، لكن من المؤكد أن هذا لم يكن يحدث بدقة حتى بين البراهمة (البراهمانيين)،

وعلى أية حال، فالفضل يعود لنظام التعليم البرهمى (البراهمانى) فى انتقال النصوص الڤيدية من جيل إلى جيل، شفاهة، دون أن يلحقها تحريف خطير، ورغم أن الهند عرفت الكتابة طوال ألفين وخمسمائة سنة، إلاّ أنه لم يكن يُسمح بكتابة الڤيدات فى العصور القديمة.

وعندما يُكمل الطالب برنامجهُ الدارسى الآنف ذكره، يكون قد أصبح شابا، فيعود إلى بيت والديه ويتزوّج. ورغم أن العزوبة الدائمة (البقاء بلا زواج) موجودة فى طبيعة الهندوسية، إلاّ أنه ـ بشكل عام ـ يُعد الزواج وإنجاب ابن أو أكثر، من الواجبات الدينية، وحتى هذه الأيام لا يوجد فى الهند إلاّ القليل من العوانس العذراوات والرجال الذين رفضوا فكرة الزواج إلاّ الذين سلكوا طريق الزهد منذ وقت باكر فى حياتهم. وفى الهندوسية تُعد الأسرة هى الوَحدة الأساسية (أكثر من اعتبار الفرد هو هذه الوحدة)، والزواج مسألة ضرورية ليس لضمان استمرار الأسرة فقط. وإنما أيضا لضمان سعادة الميّت فى العالم الآخر لذا ؛ فإن طقوس الزواج تعد من أكثر الطقوس فى الهندوسية وقارا وأكثرها تعقيدا.

وتُفاضِل بعض النصوص الهندوسية التى تتناول شرائع الزواج بين الزواج الدينى والزواج العلمانى (المدنى)، لكن الهندوسية الأورثوذكسية (السلفية) تعتبر الزواج كله دينيا. وجوهر حفل العرس هو طواف العروسين بالنار المقدسة وقد أمسك كل منهما بيد الآخر على أن يخَطُوَا معا سبع خطوات. ورغم أن قانون الزواج الذى قدمته الحكومة مؤخرا يسمح بالطلاق الذى كان ـ بالتأكيد ـ مسموحًا به فى بعض الأوقات، فى الزمن الماضى، إلاّ أنّ الزواج الهندوسى من وجهة النظر الأورثوذكسية (السلفية) لا يمكن فكّه (نقضه) منذ خطا العروسان الخطوات السبع الآنف ذكرها. فطقوس الزواج تربط ـ بشكل سحرى ـ العروسين معًا رباطًا لا تستطيع أية قوة فى الأرض فكّه (أو نقضه) بل إن هذا الرباط يستمر فيما بعد الحياة إن كان الزوجان مخلصين تماما أحدهما للآخر. والهندوسية فى هذا الصدد تغلو أكثر من الكاثوليكية التى تذهب شرائعها إلى أن الزواج لا يكون تامًا إلاّ بعد دخول الزوج بزوجه، أى أن الزواج يمكن رفضه إذا لم يحدث التعايش بين الزوجين، أما الهندوسية فتعتبر الزواج قد انعقد بمجرد انعقاد الطقوس. وفى الأيام التى كانت تُعقد فيها طقوس الزواج فى فترة الطفولة كان هذا يؤدى إلى كثير من التعاسة والشقاء، إذ كان هذا يؤدى أحيانا إلى أن تصبح البنت أرملة قبل سن البلوغ فتقضى بقية عمرها زاهدة صائمة داعية لتنعم روح زوجها الذى لا تكاد تتذكره.

والمجتمع الهندوسى التقليدى مجتمع أبوى Patriarchal بشكل قوى، رغم وجود استثناءات فى بعض الطبقات، سواء كانت طبقات مفتوحة أو مغلقة (متحجّرة)، ونجد هذا الاستثناء على سبيل المثال فى طبقة النايار Nayyar المغلقة فى الملابارMalbâr حيث يسود النظام الأمومى فى الوراثة، بل وحتى السماح بتعدد الأزواج، حيث يكون من حق المرأة اتخاذ أكثر من زوج فى وقت واحد، وقد ظل هذا النظام منتشرا حتى وقت حديث جدا. والحقيقة أنَّه قد ورد فى أكثر من نص مقدس أن المرأة لا يمكن أن تكون مستقلة فى أيَّة حال، فهى تابعة لأبيها فى طفولتها ولزوجها فى نضجها (بلوغها) ولأبنائها فى شيخوختها. ولا يمكن أن تمتلك شيئا سوى مجوهراتها ومتعلقاتها الشخصية. ومن واجبها أن تنهض أمام زوجها وأن تذهب للسرير بعد أن يذهب، فحتى الزوج المهمل أو الشرّير لا بد من أن تطيعه. وفى المناطق الشمالية من الهند، نجد أن المرأة من الطبقات العليا غالبا ما تُحجب ولا تظهر أمام الناس إلاّ محجَّبة ومعها من يحرسها، ولم تختف هذه العادة ـ بعدُ ـ تماما. ورغم أنّه كان من المتوقّع فى كل العصور أن تكون الزوجة الهندوسية رقيقة الحاشية جدا ومتواضعة فى علاقاتها مع الرجال الغرباء (غير زوجها وأقاربها)، إلاّ أننا لا نملك الدليل على أن انعزال النساء وتحجبهن كان موجودا قبل دخول المسلمين للهند فى نهاية القرن الثانى عشر، وبالتالى فلابد أن نعزو حجاب النساء وابتعادهن عن الغرباء إلى تأثيرات إسلامية. وفى الجنوب الهندى ـ حيث التأثير الإسلامى أقل ـ لا يُفرض الحجاب على المرأة، ولا نجد تقييدا لحركتها.

وتسمح الهندوسية بتعدد الزوجات إلاّ أن القانون الهندى منعه مؤخرًا. وكان أعضاء الأسرات الحاكمة، يحتفظ الواحد منهم دائما بعدد كبير من الزوجات والمحظيات، وكان الأثرياء يُعدّدون الزوجات. لكن ـ بشكل عام ـ لم يحظ تعدد الزوجات بالقبول إلاّ فى حالات خاصة. ونجد العلاقات الزوجية بشكلها الأمثل فى القصة الأسطورية الشهيرة التى تتناول راما Râma وسيتا Sita اللذين يتبادلان الوفاء. ويقطّب المجتمع جبينه للرجل الذى يتخذ زوجة ثانية بلا سبب معقول. لكن إن كانت زوجته الأولى عقيما أو لا تلد البنين أصبح من واجبه أن يتخذ زوجة ثانية، حتى يضمن استمرار الأسرة وحتى يقوم أولاده بطقوس تضمن سعادته بعد مماته.

ومع أن المرأة أدنى من الرجل من مختلف الوجوه إلاّ أنها لا تعدمُ مكانة وتشريفا. فكل الشرائع الهندوسية تحث على معاملة المرأة برقة ولطف ـ خاصة الزوجة. وتحظى المرأة كأم بتكريم على نحو خاص.

وعندما يكمل الرجل تدريبه الدينى (الآنف ذكره) ويتزوج، يكون بذلك قد دخل المرحلة الثانية ليصبح رب بيت grhastha. وهو يقضى حياته فى هذه المرحلة لمتابعة أهداف ثلاثة: الجدارة الدينية، والثروة، والمسرّة. وترد هذه الأهداف الثلاثة فى كتب الشريعة الهندوسية Lawbooks كثيرا، وتوصى هذه الكتب أن يكون الهدف الأول سابقا على الهدف الثانى، وأن يكون الهدفان الأول والثانى مقدَّمين على الهدف الثالث. لكنها جميعها أهداف مشروعة ومرغوبة للرجل العادى. وعلى أية حال، فإن الرجل إذا بلغ مرحلة الشيخوخة لا بد أن يقضى حياته زاهدا متقشفًا.

فالمرحلة الثالثة، وهى مرحلة التنسك (ڤانابراثا Vanaprastha) يجب أن تبدأ عندما يتحول شعره إلى اللون الرمادى وعندما يرى أحفاده . هنا لا بد للهندوسى المثالى أن يهجر بيته ويصحب زوجته ليقيم فى كوخ فى الغابة ويقضى عمره مكفّرًا عن ذنوبه متعبدًا لإبهاج روحه. أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهى الأكثر صرامة وقسوة، فالرجل الشيخ ـ عندما ينفصل عن كل ارتباطاته الدنيوية ـ فإنه إن كان هندوسيا مثاليا يصبح بلا بيت ويتحول إلى متسوّل متديّن (درويش أو سانياسى Sannyâsi)، ويجوب طول البلاد وعرضها، ولا يمتلك شيئا ولا يرتبط بشىء (يتخلّى عن كل شىء):

ـ يجب ألاّ يتمنّى الموت
ـ ويجب ألاّ يأمل فى الحياة
ـ وإنما عليه أن ينتظر الوقت المحدّد
ـ كعبد (أو كخادم) ينتظر أجرته.

* * *

ـ ويجب ألاّ يُبدى غضبا
ـ بل يجب ألاّ يواجه غضبا بغضب
ـ يجب أن يبارك لاعنَه
ـ ويجب ألا ينطق بهراء.
ـ يجب ألا يهتم بشىء، ويكون هادئا، ويبتهج بكل ما له روح.
ـ وليمتنع عن المسرَّات الحسّية
ـ ولا يعتمد إلاّ على نفسه
ـ إنه يعيش فى هذه الدنيا
على أمل الوصول للبركة الدائمة.

(شرائع مانو Laws of Manu "6, 45 ff") .

ولم يلتزم غير نسبة ضئيلة من الهندوس طوال عصور التاريخ بهذا الأسلوب فى الحياة والمتعلق بالمرحلة الرابعة، لكن هذا النسق على أية حال يُقدّم لنا الهيكل العام للمُثُل التى عاشها الهندوسى العادى طوال ألوف الأعوام. وحتى اليوم، فإن كبار السن يركنون إلى حياة الدين مكرّسين ما تبقى من حياتهم للعبادة والتأمل، بعد أن يكونوا قد قضوا حياة حافلة بالعمل والانشغال بأمور الدنيا.

ومنذ زمن الرّج ڤيدا Rig Veda نجد الميت العادى يُحرق بشكل عادى، أما الزهّاد والأطفال الصغار فيجرى دفنهم. وبعض أفراد الطبقات الدنيا المتحجرة (المغلقة) (أى التى لا يدخلها أفراد Caste من طبقات أخرى) يدفنون أيضًا موتاهم (لا يحرقونهم). وتُعتبر جثة الميت وكذلك كل أقاربه من رجال ونساء نجسا (غير طاهرين من الناحية الطقسية). وطوال عشرة أيام بعد الجنازة، يُعزل أهل الميت عن المجتمع، وتُقام طقوس يومية ليصبح للروح العارية Naked Soul للميت جسد روحى جديد ليتمكن به من الاستمرار فى حياته التالية، وإذا لم تتم هذه الطقوس بشكل صحيح تصبح الروح معرَّضة لأن تكون شبحا ghost وتدور بائسة فى الأماكن التى كانت تتردد عليها فى حياتها السابقة، وتسبب المتاعب لأقارب الميت الذين لا يزالون فى قيد الحياة، وتشمل هذه الطقوس الآنف ذكرها تقديم كُرات من الأرز (پندا Pinda) وأطباق من الحليب. وهذا هو السبب الرئيسى الذى يجعل الهندوسى الأورثوذكسى (السلفى) يرغب فى أن ينجب ولدا، فالأولاد وحدهم هم الذين يمكنهم القيام بهذه الطقوس. ومع هذا فهناك نظريا وسائل يستطيع بها من لم يُنجب أن يحظى بميلاد سعيد جديد (بعد موته)، لكن الهندوسى الأورثوذكسى يعتقد أن هذه الوسائل البديلة ليس لها نتائج مؤكدة، فإذا تبنّى المتوفّى ولدا ليقوم له بهذه الطقوس بعد موته، فإن الأمر لا يستوى مع قيام ابنه الفعلى بهذه الطقوس. وبعد انقضاء الأيام العشرة، فإنه رغم أن الروح أصبحت تستطيع الآن شق طريقها فى حياة جديدة، فإن أهل الميت (المحتدّين) عليهم مرة أخرى أن يتطهروا من تأثير الجثّة، فيتم تقديم المزيد من القرابين بشكل دورى، وهى قرابين يُعتقد أنها طعام الأرواح الأجداد فى حياتهم الأخرى (بعد الحياة aftér - life).

وكانت الهندوسية قد اشتُهرت فى الماضى بممارسة سيئة وهى ممارسة سُميت على نحو خاطئ ساتى Sati أو ستى Suttee، وهى كلمة تعنى فى الحقيقة "المرأة الفاضلة". فغالبا كان يتحتم على المرأة (الأرملة) من الطبقة العليا الهندية فى العصور القديمة والوسطى ـ أن تُحرق حية فى المحرقة نفسها التى تُحرق فيها جثة زوجها. ورغم أن هذه

التضحية كانت من الناحية النظرية تطوّعية، ولم تُطبق أبدا على الأم التى ما زال أولادها صغارا، إلاّ أن حقيقة الأمر أن ضغط الأسرة والمجتمع - غالبا ما لا يترك للأرملة فرصة حقيقية للاختيار. لقد كان حثٌّ المرأة (الساتى) على إحراق نفسها فى محرقة زوجها ذا تأثير هائل، إذ كان يُقال لها إنها بموتها على هذا النحو فإنها تمحو آثامها (ذنوبها) وآثام زوجها، لتنعم معه مليون عام مليئة بالبركة والخيرات فى الفردوسheaven. ومن ناحية أخرى، فإن الأرملة التى لا تموت فى محرقة جثة زوجها لا تنتظر بعد موته سوى البؤس، إذ لا تنعم فى حياتها إلاّ قليلا، فالعادات الهندوسية المقدسة تتوعدها بقضاء ما بقى من حياتها فى حالة زهد وتقشّف، حليقة الرأس لا تعلق مجوهراتها ولا تتجمّل ولا ترتدى الملابس الجميلة التى تنعم بها الهنديات، وإنما عليها أن تكون فى صلاة دائمة لطمأنة روح زوجها المتوفّى. وهى - من الناحية العملية - تقضى وقتها غالبا فى أعمال المنزل الشاقة، كما أنها تُعتبر منحوسة (جالبة للنحس) لكل من يقترب منها، لذا فالكل يهملها. وقد ورد فى بعض كتب الشريعة الهندوسية الباكرة جدا، تزويج الأرملة ثانية بعد وفاة زوجها فى حالات بعينها، وفى حالة الأرامل اللائى ليس لهن أولاد قد يتم تزويج الواحدة منهن من أخى المتوفَّى. لكن منذ ما قبل الحقبة المسيحية لم تكن الأرملة المنتمية لطبقة طيبة تستطيع الزواج مرة أخرى، وليس لها أن تتطلع لشىء آخر فى الحياة. فليس غريبا إذًا أنه كان يوجد عدد كبير من الساتى Satis قبل إبطال حرق الأرامل فى القرن الماضى.

من خلال هذا العرض الموجز لحياة الهندوسى يتَّضح أن كل مرحلة من مراحل حياته عامرة بالطقوس والشقاء. فطقوس الآرى Aryan استمرت تذكّره بأنه ينتمى إلى مجتمع منظم بشكل مقدس، لكل فرد فيه دور عليه أن يؤديه. ولأن الأسرة أكثر أهمية من الفرد، إذ لا يُعد الفرد رجلا كاملاً إلاّ كجزء من أسرة، فإن الأسر صُنفت فى طبقات مغلقة، فى إطار الطبقات الأربع الكبرى التى يشملها المجتمع الآرى كَكُل. فالمجتمع وليس الدولة هو الأساس. وتعترف الهندوسية الكلاسيّة بوجود الدولة، بل وتضفى على الملوك قداسة، لكن - من الناحية النظرية على الأقل - نجد أن الوظيفة الأساسية للدولة هى حفظ المجتمع من الفوضى. أما اللاحكومة - فهى حالة ظلامية كان لا يمكن تجاوزها فى المراحل الأولى لتطور العالم. وبالنسبة للهندوسية، فإن المجتمع هو الذى يسمو بالحكومة، فما الحكومة إلاَّ خادمة للمجتمع. وتقوم الأخلاق العامة للهندوسية على الاحتياجات لما هو أساسى للانضباط الاجتماعى الذى تتعدى أهدافه الأغراض

الثلاثة الآنف ذكرها ـ الجدارة الدينية والرخاء والمسرّة؛ إذ إن هذه الأهداف الثلاثة تابعة بدورها لهدف بعيد المدى يفوقها جميعا، ونعنى به تحقيق الخلاص (موكشا Moksha) من قيود التقمّص (التناسخ). وعلى هذا، فكل النشاطات الاجتماعية والنشاطات الحكومية ـ بل كل ما يقوم به الفرد ـ إنما هى أنشطة دينية فليس هناك أى جانب من جوانب الحياة ينفصل عن الذَّارما Dharma.

وهذا المصطلح لا يمكن حقا ترجمته، لكنه بشكل عام يتضمن فكرة مستوى سلوك ثابت ومقدس بلا نهاية ـ فكرة شريعة (قانون) مقدسة لا تتغيّر أبدا وإنما يمكن فقط تفسيرها بالتشريعات أو الإصلاح الاجتماعى. إن كل ذلك لحفظ ذارما الڤارنات Dharma of the Varnas وحفظ نظام الطبقات الأربع الكبرى فى المجتمع، وحفظ الأُسّرامات asrâmas أى مراحل الحياة الأربع التى وصفناها آنفا، وليستمر المجتمع وتقوم الدولة، بل إنه لأمر حقيقى أن المجتمع الآرى يحتفظ بهذه الذارما فى نقاء بحيث يجعله متميزا عن المجتمعات النجسة (غير الآرية) أى مجتمعات البرابرة (كل من كانوا غير آريين) ويطلقون عليهم اسم الملكهاس Mlecchas. وهناك ذارما عامة مفروضة على كل الناس، لكن هناك ذارمات dharmas خاصة بكل طبقة على حدة. فعلى سبيل المثال، فمن صالح البراهمانى أن يدرس الڤيدات ويكررها، بينما لو فعل ذلك شخص من طبقة منحطة فإن هذا إثم كبير. وقد يشرب الشخص من الطبقة الدنيا المُسكر، بينما شرب المسكر إثم كبير بالنسبة للبراهمانى. ومن هنا، فإن لكل طبقة من طبقات المجتمع وظائفها المنوطة بها ومعايير السلوك المتمشية معها.

إن فكرة أن كل الناس سواء، موجودة فى البوذية وفى أناشيد منشدى العصور الوسطى، لكنها فكرة غريبة تماما فى الهندوسية الكلاسيّة. فالمجتمع الآرى ينقسم بشكل حاد إلى أربع طبقات نشأت مع بداية خلق العالم، وهى طبقات ثابتة غير قابلة للتغير. فعلى رأس النظام الاجتماعى يوجد البرهمى (البراهمانى) يدرس ويدعو ويؤدى الطقوس الدينية وينصح أفراد الطبقات الأدنى ويحذرهم. والنبيل (كسهاتريا Kshatriya) يلى البرهمى (البراهمانى) فى المكانة، يحافظ على القانون والنظام ويحمى البلاد من الأعداء القادمين من الخارج، ومن الاضطرابات الداخلية. أما الطبقة الثالثة فهى الڤيزيا Vaisya التى تتكون نظريا من التجار والفلاحين، وأما الرابعة وهى السودرا Sudra فتتكون من العمال والخَدَم ومهمة أفرادها خدمة الطبقات الثلاث الأعلى. وتقسيم المهام على هذا النحو عادة ما يكون مثاليا لا حقيقيا موجودا على أرض

الواقع، فقد وُجد ملوك من بين طبقة السودرا (الطبقة الرابعة)، ومع هذا فنظام الطبقات الأربع قد صبغ المجتمع الهندوسى لفترة ربما تصل إلى ثلاثة آلاف سنة. ويُنظر لأفراد كل طبقة من الطبقات الأربع على أنهم أصناف مختلفة، لا يتزاوجون ولا يتناولون الطعام معا، وتختلف حقوقهم وواجباتهم، وهذه الطبقات تشكل نسقًا هرميا داخل المجتمع، ويعترف أفراد كل طبقة بمكانهم فى المجتمع ويقبلونه عن رضا. ولم تترك المساواة المعتدلة التى بشّر بها بعض المنشدين فى العصور الوسطى سوى الأثر القليل حتى على المعجبين بهم، وحتى القرن الأخير لم تَقُم أية جماعة هندوسية بتوجيه انتقاد جاد للنظام الطبقى فى المجتمع الذى فرض نفسه حتى على المجتمعات الدينية الأخرى فى الهند مثل المجتمعات الإسلامية والمسيحية، وهى مجتمعات تقول بالمساواة.

وهذه الطبقات ليس لها الدرجة نفسها من الانغلاق، رغم أنه يُشار لها تجاوزًا على أنها كذلك. ويُقال وفقا للروايات إن آلاف الطبقات المغلقة (الطوائف المغلقةCastes) فى الهند نتجت عن تمازج أجناس الطبقات الأربع، وبالتالى فهى قسم فرعى منها، لكن يبدو أنَّ نظامَى الطبقات العادى Classec والطبقات المغلقة Caste (أو الطوائف المغلقة) ذوا أصلين مختلفين، وأن نظام الطبقات العادى Classes قد فرض نفسه على النظام الأخير بقصد استغلاله. وربما كان نظام الطبقات العادى قد وُجد بين القبائل الآرية حتى قبل دخولهم الهند، أما الطبقة المغلقة (الطوائف المتحجرة) فهى - من ناحية أخرى - قد ظهرت فى الهند نتيجة احتكاك كثير من المجموعات القبلية وغيرها بتراث المجموعات التى تأخذ بالزواج الداخلى (اقتصار الزواج على أفراد القبيلة نفسها، أو بتعبير آخر الزواج من الأقارب أو من داخل العشيرة، أو القبيلة نفسها)، وتأخذ أيضا بنظام المهن المغلقة أى التى لا يدخلها سوى أفراد القبيلة أو العشيرة أو المجموعة التى تمارسها - أى تمارس هذه المهنة. وتحدثنا النصوص الهندوسية المقدسة كثيرا عن الطبقات الأربع لكنها لا تذكر إلاّ قليلا عن الطوائف المغلقة (الطبقات المتحجرة Castes). وعلى أية حال، فعلى مستوى الرجل العادى تلعب الطائفة المغلقة Caste دورا مهما جدا، أمّا نظام الطبقات الأربع العادى فلا يؤدى إلاّ إلى القليل من الفوارق بالنسبة لغير البرهميّين (البراهمانيين).

ويوجد فى كل منطقة من مناطق الهند نظام معقد من الهرميَّة فى الطوائف أو الطبقات المغلقة، كل منها تأخذ بنظام الزواج الداخلى، وتبتعد ابتعادا نسبيا عن الطوائف (أو الطبقات المغلقة) الأخرى. إلاّ أن احترام هذا التقليد وغيره قد تعدّل

جزئيا، بحكم المهنة وأيضا بحكم العادة. فبعض الحِرَف والمِهَن مثل مهنة الكنس والتنظيف، وصناعة المصنوعات الجلدية وعصر الخمور والجزارة، وغيرها، يُعتقد أنها مهمة نجسة على نحو خاص.

ومن هنا، فإن أفراد الطائفة Caste التى تمارس مثل هذه المهن لا يجب مسُّهم (لنجاستهم). ولا بد أن يتحاشى أفرادها الاقتراب من أفراد الطوائف Castes العالية المقام، وفى بعض أنحاء الهند لا تزال العادات الاجتماعية تقضى بأن أفراد الطوائف النجسة (التى لا يجب مسّها) عليهم أن يكونوا بعيدين ـ بعدد معيّن من الخطوات ـ عن البراهمة (البراهمانيين)، مخافة تنجيسهم باقترابهم منهم. وعلى أية حال، فمهما كانت نظافة المهنة، فإن الطائفة Caste التى تحتفظ بالعادات القديمة ـ كالأرملة التى تزوجت مرة أخرى بعد وفاة زوجها، وآكلى اللحوم، والبنات اللائى تزوجن بعد البلوغ، كل أولئك ليس لهم إلاّ مكانة منحطة فى المجتمع. ومن ناحية أخرى، فمن المعروف أن الطوائف المغلقة (أو المتحجرة) قد تنشأ باتخاذ عادات أقرب ما تكون إلى معايير الطبقة الأعلى.

ويبدو أنه طوال الألف سنة الأخيرة وحتى بدأت الأفكار الجديدة تؤثر فى الوضع الاجتماعى فى الهند، راح نظام الطوائف المغلقة Castes ينحو نحو مزيد من الصرامة، وأن مزيدًا من المحرّمات (الطابوtaboos) الهندوسية أصبحت أكثر صرامة، بل وزاد عددها. ومع هذا لا يجب أن نُسرف فى الحط من قدر النظام الاجتماعى الهندوسى التقليدى، وذلك لأن كل ما يبدو غريبًا فى نظام الطبقة ونظام الطائفة المغلقة Caste كان كثير منه شائعا فى النظام الاجتماعى فى أوروبا فى العصور الوسطى، الذى كان طبقيا كما كان يدّعى الفصل على أسس معزوّة إلى الله. ومن الخطأ أن نحكم على نظام اجتماعى قديم بمعايير القرن العشرين مهما كنا مؤمنين بهذه المعايير (معايير أو مقاييس القرن العشرين). وأكثر من هذا، فإن المجتمع الهندوسى بكل ما فيه من مظاهر عدم العدالة ليس فى فظاظة كثير من المجتمعات القديمة.

لقد كان نظام الرّق معتدلا فى الهند القديمة، وكان عدد العبيد قليلا نسبيا. وكما كان الحال فى أوروبا فى العصور الوسطى، كان لكل الناس مهما كانت طبقاتهم أو طوائفهم مكان فى المجتمع، وكان تنظيم الطوائف Castes المغلقة يُعطى درجة من درجات الأمان الاجتماعى، على نحو ما كان نظام الطوائف guilds فى أوروبا فى العصور الوسطى، إذ كان مجلس الطائفة المحلية (أو الطبقة المغلقةCaste) يرعى أعضاءها إن حلت بأحدهم ضائقة، ويرعى أرامل من ماتوا فى ظروف صعبة، وكذلك

أطفالهم. والولاء فى الهند للطائفة المغلقة Caste، بينما هو فى معظم المجتمعات الأخرى للأمة أو للدولة. ومن هنا، فقد احتفظ المجتمع الهندى بتكامله وسلامته فى مواجهة الغزاة المتعاقبين، فالطوائف المغلقة Castes لا تعتمد على أية حكومة وإنما ترتكز على كونها منبوذة اجتماعيا، لذا فقد نجحت فى الحفاظ على النظام الاجتماعى حتى فى مواجهة الحكومات الأجنبية التى كانوا يعارضونها بشدّة. لكن النظام القديم يتغير الآن بسرعة، وربما يصبح نظام الطبقات Classes والطوائف المغلقة Castes بعد وقت يسير شيئا من الماضى، لكننا نخطئ إن أكَّدنا أنهما لم يحقّقا هدفا مفيدا.

لا بد أن نقرأ الباجافاد چيتا Bhagavad Gita فى إطار النظام الاجتماعى الهندوسى - الأسرة، والطائفة المغلقة Caste والطبقة، والباجافاد چيتا واحد من أكثر النصوص الهندوسيّة تأثيرا. والموضوع الأساسى لهذه القصيدة الدينية الطويلة هو الصراع بين القيم الخلقية.. فأرچونا Arjuna هو الأخ الثانى من بين الإخوة الخمسة من أسرة پانداڤا Pandava الواردين فى قصة مهابهاراتا Mahåbhårata، وقد وقف أرچونا فى عربته فى انتظار المعركة الكبيرة التى هى الموضوع الرئيسى للملحمة. وقد وقف إلى جواره صديقه كريشنا الذى وافق أن يقود العربة، ولم يكن أرچونا يعلم أنه هو نفسه الإله ڤيشنو فى صورته المتجسّدة. وفى المعسكر المقابل كان هناك رجال كثيرون وطيبون وأقارب للإخوة الپانداڤيين ومعلمون ودعاة وأصدقاء. وظن أرچونا أن رفع السلاح ضدهم حتى ولو كان هناك سبب عادل - إنما هو عمل خاطئ. لقد وجد أنه من الأفضل أن يترك أبناء عمومته ليحتفظوا بعرش المملكة مع أن هذا ليس من حقهم، وذلك اتقاء للمذبحة. واستدار أرچونا إلى كريشنا وأخبره بهواجسه (بما يدور فى عقله). والقصيدة (الملحمة) فى غالبها تتناول رد كريشنا الذى يحوى كثيرا من اللاهوت والفلسفة وإن كان جوهره أخلاقيا. لقد بدَّد كريشنا شكوك أرچونا أولا بأن شرح أنه هو كشاتريا Ksha-triya (رجل الطبقة العسكرية أو المحاربة)، ومن ثَمّ فمن واجبه أن يحارب فى معركة عادلة. فالحرب هى وظيفته وبالتالى فلا بد أن يحارب:

- لأنه هناك كثير من البهجة فى أن يفعل المرء
واجبه - ولو بشكل سيّئ، من أن يؤدى
واجب امرئٍ آخر، بإتقان.
- إنها لبهجة أن يموت المرء فى سبيل واجبه،
أما القيام بواجبات امرئ آخر فتجلب الفزع.

.(Bhagavad Gita, 111, 35)

"فأنت مرتبط بالأعمال لا بنتائجها" (Ibid, 2, 47) هكذا يقول كريشنا . وهذا هو فحوى القصيدة (الملحمة) كلها. وهناك صلاح (فضل) جوهرى فى بعض الأفعال، وهناك خطأ فى بعضها الآخر وهذا ليس مرتبطا بنتائجها، فالنتيجة لا تبرر الوسائل، فالمبدأ الأساسى لكل عمل يجب أن يكون هو الذارما Dharma ـ الشريعة المقدسة (الإلهية) الخالدة التى تقضى بأن على المقاتلين أن يُقاتلوا تماما، كما أن على البراهمة أن يدرسوا، وتماما كما أن على السودرا أن يخدموا أسيادهم (مَنْ هم أفضل منهم). فالإنسان ـ إن كان يتبع بجدية هذا القانون الإلهى (الذارما) ـ يترك نتائج عمله للإله God. إنها بيده. فكما أن الإله يعمل بلا توقف لحفظ الكون بل ويسمو فوقه، فهو أى الإله ـ ليس ـ فى الأساس ـ جزءا من الكون، كذلك الإنسان يجب أن يعمل دون ارتباط، عاملاً على ترسيخ النظام فى العالم(Ibid, 3, 25) فليست هناك جدوى ولا فضيلة فى حياة بلا عمل. لا جدوى من حياة التنسك والتوحّد (البعد عن العالم)، فالأفضل أن يعمل المرء باستمرار لرفاهية الناس غير مكتفٍ بخدمة نفسه، بل يعمل كل ما فى وسعه لتحقيق عظمة الإله God بتحقيق شريعته (قانونه) التى هى إرادته.

هذا أسمى ما وصلت إليه القيم الأخلاقية الهندوسية، وهذا هو الذى أصبح إلهاما لكثير من المصلحين فى الهندوسية الحديثة. لقد تأثر المهاتما غاندى بنص البهاجافاد جيتا، أكثر مما تأثر بأى نص آخر يدعو للمساواة والسلام (اللاعنف Pacipist) رغم أنه بدا وكأنه يدعم النظام الطبقى وسيطرة العسكريين. لقد كان هذا النص رسالة يمكن أن تأخذ بها كل الأنظمة وكل الإيديولوچيات. إنها رسالة لكل زمن ذات قيمة لا تفنَى، مما جعلها من أعظم الملاحم الدينية فى العالم:

ـ أدّ العملَ الذى يجب عليك القيام به

ـ فالعمل أفضل من البطالة.

ـ فأنت لا تستطيع حتى الإبقاء على بدنك حيا

ـ إن امتنعت عن العمل تماما...

* * *

ـ أدّ العملَ المنوط بك

ـ أدّه دون ارتباط بشىء.

ـ لأن المرء إذا عمل للعمل ذاته

ـ وصل لمرتبة سامية.

* * *

- لا شىء فى العوالم الثلاثة أحتاجه،
- لا شىء لا أملكه
- لا شىء لا بد أن أحصل عليه
- لذا فسأظل أعمل دومًا.
- فإذا لم أعمل دومًا بإخلاص.
- قد يقتدى بى الناس

فأكون سببا فى عودة الفوضى (اللاتكوّن) من جديد
فأكون بالتالى سببا فى معاناة كل الموجودات...

* * *

اطرح خوفك وحارب
أتُلقى كل أعبائك علىّ
بينما أنت محتفظ بنفسك بين جنبيك
محتفظ بأنانيتك ورغباتك؟
لا. اطرح خوفك وحارب.

. (Ibid, 3, 8, 19, 22 - 24, 30)

التطورات الحديثة

نسق العقائد والأفعال (الكلمة تشمل الطقوس) الذى وصفناه آنفا هو النسق الذى لا يزال الهندوس يتبعونه فى معظم أنحاء الهند. فالپوچا Pujå (أى الشعائر والطقوس التى تُمارس فى المنزل) ونظام الطوائف المغلقة (أو الطبقات المتحجرة Castes) كلها لا تزال باقية إلى اليوم، وما زال الآلاف يحجون إلى نهر الجانج المقدس ليغتسلوا فيه، ومازالت المواشى المقدسة تجتر فى أركان شوارع المدن الكبرى. لكن فى المائة سنة الأخيرة ظهرت روح جديدة، ومن الخطأ أن نعتبر الهندوسية الحديثة ليست سوى ما ذكرناه فى الصفحات السّابقة. فالملامح الأساسية للهندوسية الحديثة هى الشعور العميق بالهدف الاجتماعى والميل إلى ما يمكن تسميته بالتطهرية Puritanism، فكثير من الجوانب العقيمة (المضرّة) فى الهندوسية فى سبيلها لزوال، وبعضها زال بالفعل - التضحية بالساتى (أى تقديمها قربانًا) انتهى منذ ما يزيد على القرن، وأصبح تزويج الأطفال غير قانونى، وتم إلغاء البَغاء فى المعابد، وتحريم لمس بعض أفراد الطبقات (الطوائف) النجسة قد يختفى قريبا، وكذلك التضحية بالحيوان. والحكومة الهندية

الحالية قادرة على عمل الكثير للطوائف (الطبقات المغلقة) المنبوذة (التى لا يجوز لمس أفرادها أو السماح لهم بالاقتراب من أفراد الطبقات الأخرى) وهو إثم وظلم عميق الجذور لم يجسر الإنجليز أثناء حكمهم للهند على انتهاكه. لقد أصبحت المعابد والمحلات مفتوحة الآن بحكم القانون لهؤلاء المنبوذين، رغم أن الضغط الاجتماعى ضدهم ما زال قائما فى بعض أنحاء الهند، ولا تزال الحملة الحكومية مستمرة لتأكيد حقوقهم. وتم تحريم تعدد الزوجات الآن، كما أُبيح الطلاق، وأصبح من حق الأرملة أن تتزوج مرة أخرى. واختفت كثير من المحرّمات taboos القديمة، وكذلك اختفت أفكار متعلقة بالنجاسة (عدم الطهارة) من الناحية الطقسية.

وقد وُجدت بعض السوابق (الإرهاصات) لهذه التطورات فى هندوسية الأيام الخوالى (الهندوسية الأقدم). فالبهاجافاد چيتا Bhagavad Gita ـ كما رأينا ـ تطبع فى الأذهان ما لا حد له من الأفكار المتعلقة بضرورة العمل لتحقيق ازدهار العالم ورخائه، رغم أن هذا من وجهة نظر مؤلفها مرتبط بالحفاظ على الذارما(*) القديمة ancient Dharma، وبعض الأشعار الدينية فى العصور الوسطى دعت لخدمة الفقراء والتعرض للمعاناة كوسيلة للتقرب إلى الإله God. والإصلاحى البنغالى العظيم شيتانياChaitanya يُقال إنه كان يرعى المرضى وكبار السن من الطوائف المنبوذة، رغم أنه هو نفسه كان برهميا (براهمانيا)، لقد فعل كل هذا حتى قبل أن يترك بيته ليمارس حياة الزهد والتقشف (المرحْلة الرابعة الآنف ذكرها) التى تنتهى فيها كل الفواصل مع الطبقات المنبوذة، وكل الطابوtaboos. وكانت المعابد الكبْرى تقدم الطعام دائما للجوعى ، كما كانت تهتم بالمرضى إلى حد ما. لكن المثير الكبير الذى أحدث التطور الكبير فى الوعى الاجتماعى فى الهندوسية إنّما أتاها من الغرب.

فرغم أنَّ عددا قليلا من الإرساليات الكاثوليكية والپروتستنطية كانت تبشر فى الهند فى القرن الثامن عشر، إلاّ أن شركة الهند الشرقية البريطانية منعت فى البداية كل النشاط التبشيرى (الإرسالى) فى المناطق التى تديرها، خوفا من إغضاب رعاياها من الهندوس والمسلمين. إلاّ أنه فى سنة ١٨١٣ أجبر الوعى الإنجليكانى المتزايد شركة الهند على السماح للإرساليات التبشيرية بدخول الهند. لقد كان متاحا بالفعل فى المدن الكبرى تسهيلات لعدد قليل من الهنود لتلقى تعليم ابتدائى على النّسق الغربى، أما من

(*) أى التعاليم الدينية.

الآن (١٨١٣) فصاعدا فقد راح عدد المدارس الإرسالية يتضاعف. وعينت شركة الهند الشرقية البريطانية بعض الهنود ممن يعرفون الإنجليزية بشكل جيد فى مناصب ذات مردود مالى عالٍ نسبيا، وكان التجار يرون أنه من المفيد معرفة شىء من لغة الإنجليز وأساليبهم فى الحياة. ومن هنا، فإن بعض الهندوس من الطبقة الوسطى راحوا يرسلون أبناءهم لمدارس تعلمهم موضوعات إنجليزية باللغة الإنجليزية. وظهرت مجموعة صغيرة جدًا من المفكرين الذين أخذوا بنسق الحياة الغربية على نحو ما فى كلكتا وبمباى، وبين هذه المجموعة بدأت الأفكار الجديدة تستقر.

وكان رام موهان روى (١٧٧٢ ـ ١٨٣٣) Ram Mohan Roy، هو أول زعيم إصلاحى ظهر فى هذه الطبقة الوسطى الجديدة، وكان من أسرة برهمية فى كلكتا. ونتيجة دراسته للاهوت المسيحى والإسلامى، خَلُص رام إلى أن الهندوسية الأصلية كانت من أديان التوحيد الخالص ولم تعرف الأوثان، وأن الشرك (تعدد الأوثان) الذى عرفته العصور المتأخرة ضلال مبين يحرف الهندوسية عن رسالتها الحقّة. وعارض تعدُّد الزوجات وحرق الأرامل، بل وقام بدور مهم فى إبطال هذه الممارسة الأخيرة (حرق الأرامل). وفى سنة ١٨٢٨، أقام أول "كنيسة Church" هندوسية إصلاحية حديثة هى البراهما سماج the Brahma Samåj، رفضت عبادة الصور (الأيقونات أو التماثيل) وكانت تؤمن بالتوحيد الخالص، واتبعت شكلا من أشكال العبادة الجماعية على النّسق المسيحى. وكان لاهوت رام غريبا عن الهند تماما ـ لقد كان توحيده توحيدا باردا (غير مثير للعواطف) من نوع التوحيد الذى أخذت به البروتستنطية فى القرن الثامن عشر. وعلى أية حال ، فقد كان الراعى الثانى "لكنيسة" البراهما سماج هو ديبندرا ناث طاغور Debendra Nåth Tagore والد الشاعر المشهور، وكان رجلا ذا بصمة مختلفة (أثر فى هذا المعبد أو الكنيسة تأثيرا مختلفا)، فبينما كانت فكرة رام عن الله أنه أقرب ما يكون إلى التعالى والتسامى، نجد أن إله ديبندرا حالٌّ باطنى immanent، وأدخل الدعوات والصلوات والمشاركة الروحية فى البراهما سماج ـ وهكذا أصبحت أكثر اقترابا من الشخصية الهندية.

وكان الإمام الإصلاحى الثالث لهذا المعبد أو هذه الكنيسة هو كيشاب شاندرا سِنّ Sen، إلاّ أنه انفصل عنها ليؤسس فى سنة ١٨٨١ ما أسماه " الشريعة الجديدة the new Dispensation"، وهى كنيسة أو معبد تألّف فكره من عناصر دينية مختلفة، وله كتاب مقدس مؤلف من مقتطفات من كل الكتب المقدسة للديانات الكبرى. وسرعان ما أضرَّ

الانقسام بالفعل بالبراهما سماج فراحت أيامها ـ الآن ـ تولّى . وما زالت بعض فروعها المختلفة موجودة، لكنها فقدت معظم تأثيرها الذى كان لها فى القرن التاسع عشر. لقد انتقلت دوافع الإصلاح إلى أماكن أخرى. لقد أصبحت الانتقائية، والتشبه الظاهرى بالمسيحية اللذان أخذت بهما البراهما سماج غير كافيين لمواجهة احتياجات طبقة المثقفين الهندوس الصاعدة، الذين أصبحوا الآن مستعدين لاستقبال أنبياء تتوغل تعاليمهم توغلا شديدا فى التراث الهندوسى رغم تأثرها بالأفكار الجديدة.

وكان ديانانـد ساراڤاتى Dayânand Saravati (١٨٢٤ ـ ١٨٨٣) أول معلّم مهم من هذا النوع ـ سانياسى الجوجاراتى (الكُجراتى) a sannyâsi of Gujarât. وبعد أن تعرَّض ديananد لأزمة روحية عميقة انتهى إلى أن الهندوسية كلها ضلال (انحراف)، وأن تعدد الآلهة فيها (ما فيها من شرك) وعبادة الصور (والتماثيل)، كل ذلك فساد يضاف إلى فساد، فالدين الهندوسى الصحيح كما يتجلى فى الڤيدات الأربعة Vedas بَراء من ذلك كله. وقد رفض كل النصوص الدينية الأخرى ولم يؤمن إلاّ بالڤيدات الأربعة لأنها أقدم النصوص وأكثرها قداسة، وقد فسّرها بأكثر طرق التفسير غرابة معلنا أن كل الأسماء التى تشير إلى آلهة متعددة ليست فى الواقع إلاّ أسماء للإله الواحد، وأن كل الإشارات إلى أضحيات حيوانية ليست إلاّ رموزا. حقيقة لقد عرفت الهند طوال قرون مفسّرين فسّروا النصوص الدينية تفسيرا غير عادى، لكن تفسير ديانانـد للڤيدات كان هو الأكثر جسارة من أى تفسير آخر قال به اللاهوتيون الهندوس. وقد صرّح معارضوه أنه هو نفسه غير مقتنع بتفسيراته فى قرارة نفسه ٥ة٠ جذبت مؤسسته الدينية (آريا سماج) كثيرين من الأتباع، ومازالت موجودة كقوّة دينيّة. ولقد كانت على مستوى التعاليم الاجتماعية ثورية تماما بالنسبة للعصر الذى نشأت فيه، فمنعت نظام الطوائف المنبوذة ومنعت زواج الأطفال وسمحت بزواج الأرامل مرة أخرى. لكن من الوجهة التاريخية فإن أكثر ملامح الآريا سماج أنها كانت عدوانية، فبينما كانت البراهما سماج تحترم الأديان غير الهندوسية فإن الآريا سماج هاجمت كلاً من الإسلام والمسيحية، وكذلك المذاهب الأورثوذكسية (السلفية). وكان ديانانـد ساراسڤاتى مقاتلا باسلا مدافعًا عن قضية "الكنيسة" (أو المعبد) الجديدة التى أسسها، وراح يلقى خطبًا لاهوتية هجومية عنيفة. إنه لأول مرة ـ طوال قرون ـ تتعرض الهندوسية لمثل هذا الهجوم.

وبحلول العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، نمت فى الطبقة الوسطى الهندوسية روح التمسك بالتراث الهندوسى ومقاومة انتشار التأثير المسيحى المباشر. ولاقى هذا

الاتجاه الجديد تشجيعا كبيرا من امرأة بارزة هى مدام هيلينا بلافاتسكى Helena Blavatsky مؤسّسة الجمعية الثيوصوفية، والتى أتت للهند مع مساعدها المخلص الكولونيل أولكوت Olcott فى سنة ١٨٧٧، وبعد أن جابت شبه القارة الهندية، أسست بعد خمس سنوات من وصولها مقرا لجميعتها بالقرب من مَدراس حيث بقيت هناك حتى وفاتها فى سنة ١٨٩١. وبشكل عام نظر الغرب لهذه الشخصية الجذابة القوية على أنها دجّالة مشعوذة، وكان أفضل التفسيرات سماحة معها هى أن الرسائل التى زعمت أنها تلقتها من مهاتمات mahåtmas أُخوّة (جماعة) البيض العظماء Great White brotherhood إنما هى ناتجة عن حالة دون الوعى فى عقلها. لكن سواء أكانت تعتقد فعلا فى صدق الوحى (أو الإلهام) الذى أتاها أم لا، فقد كان تأثيرها فى الهند كبيرا جدا. لقد راحت فى أسفارها فى الهند تبذل قُصارى جهدها فى إقناع الهندوس الذين قابلتهم بعظمة دينهم (الهندوسى). حقيقة أن عددا قليلا من الباحثين الغربيين كانوا بالفعل قد بدءوا يعترفون علانية بسمو جوانب من الفكر الهندوسى، ولكن أحدا منهم لم يمتدح الهندوسية بمصطلحات قوية كالتى استخدمتها مدام بلافاتسكى، التى قالت للهنود إنهم يمتلكون الحكمة القديمة بشكلها النقى، التى افتقدها الغرب أو وصلته مشوّهة. ورغم أن كتاباتها الأولى كانت تعتمد فى الأساس على القَبالة(*) (PP. 41, ff)، إلاّ أن أفكارها الآن أصبحت هندية الطابع بشكل واضح، والرسائل (الوحى) التى تلقتها من المهاتمات mahåtmas ربما تكون مختارات من الكتب المقدسة الهندوسية والبوذية.

ولا بد من النظر للجمعية الثيوصوفية كأول مذهب من مذاهب الهندوسية الجديدة neo - Hindu يكون له دعاية خارج الهند، لكنه الآن أصبح أقل أهمية، فهذه الجمعية الثيوصوفية خاصة فى ظل رئيستها الثانية السيدة آنى بيسانت Mrs. Annie Besant، وهى امرأة ذات شخصية قوية مؤثرة لا تقل عن شخصية Blavatsky وكانت مستقيمة غير مجرّحة، وقد لعبت دورا كبيرا جدا فى الإحياء الهندوسى، لكن دورها لم يلق الاهتمام الكافى.

أما راما كريشنا پاراماهامسا (١٨٣٤ ـ ١٨٨٦) Råmakrishna Paramahamså فكان تأثيره أكثر أهمية، وهو برهمى (براهمانى) فقير كان مخلصا فى عبادة الربّة الأم Mother Goddess فى معبد شهير فى ضواحى كلكتا. وفى حوالى سنة ١٨٧١، بدأ هذا الصوفى المترهّبن فى دراسة الأديان الأخرى، وراح يضع نفسه ـ بشكل مؤقت ـ

(*) الاتجاهات الباطنية السحرية فى التراث اليهودى. (المترجم).

مكان المؤمن شديد الإيمان بالدين الآخر (أى تعبَّد كالمسيحيين مرة وكالمسلمين مرة أخرى...)، وراح يقرأ النصوص المقدسة الملائمة فى الأديان الأخرى، وراح يردد الصلوات والدعوات المناسبة، واتبع النظام الروحى المناسبْ. وانتهى من كل هذا بنتيجة يمكن تلخيصها فى هذا الشعار:

"كل الأديان واحد"، فوفقا لما توصل إليه راما كريشنا،
فإن المسيحية والإسلام والزرادشتية، كلها تدعو
للشىء نفسه ، وكلها تعيدنا إلى الحقيقة نفسها
التى يمكن أن يتلقاها الصوفى (المستغرق فى التأمل الباطنى)
ـ توحّد كل شىء فى الروح الكونى Universal Spirit.

وتجمع حول راما كريشنا مجموعة من الأتباع الأكْفاء الذين نشروا رسالته، وحاولوا أن يعيشوا حياة الروح التى دعا إليها. لقد كان هذا الهندوسى الزاهد المهذب نصف المتعلم واحدا من الشخصيات النادرة الذين مُلئوا بطاقة روحية كبيرة أثرت فى كل من اتصل به. وقد قابله كل من كيشاب شاندرا سين Keshab Chandra Sen وديانانند ساراسفاتى Dayånand Sarasvati واستفادا على نحوٍ ما منه. وذاعت شهرته فى مختلف أنحاء الهند، ولم يكن تراثه مجرّد مذهب هندوسى حديث حمل اسما بعده، ولكنه عمل أيضا على تعميق الوعى الدينى الوطنى، وكان مدعاة للفخر فى التراث الدينى الهندوسى.

وكان أهم أتباع راما كريشنا هو نارندراناث دتا Narendranath Datta، وهو شاب بنغالى تلقى قدرا طيبا من التعليم، أصبح بعد موت أستاذه داعيةً a sannyåsi، وكرّس نفسه لنشر تعاليم راما كريشنا، وحمل اسما دينيا هو ڤيڤكاناندا Vivekånanda. وكان ذا شخصية قوية وأخلاق، وكان متحدثا لبقا جدا، كما كان كاتبا يملك ناصية الإنجليزية. وفى سنة ١٨٩٣، زار الولايات المتحدة ليحضر مؤتمرا لغويا فى شيكاغو. وكانت أمريكا دائما مستعدة لقبول أفكار جديدة، وكان عدد من الكتاب الأمريكيين قد كتبوا بتعاطف عن الهندوسية، لذا فقد رحبت بڤيڤكاناندا ترحيبا حارا. وكان كثيرون من الأمريكيين يحضرون محاضراته، وكان يؤثر فيهم تأثيرا كبيرا، فتأسست عدة جمعيات ڤيدانتية Vedanta Societies فى المدن الأمريكية الكبيرة لمواصلة ما بدأه. وعند عودته للهند ـ بعد أن ألقى محاضرات أيضا فى بريطانيا العظمى ـ أسس إرسالية راما كريشنا Råmakrishna Mission. وكان الهندوس قد أسسوا جمعيات، ومنظمات للعمل

الاجتماعى، وبذل البراهما سماج جهدا للتخفيف من وطأة المجاعة. وقد كانت مرحلة مهمة من مراحل نمو الوعى الاجتماعى الهندوسى. والأكثر من هذا، فقد أدّى نجاح فيفيكاناندا فى الغرب إلى مزيد من رفع شأن معنويات الهندوسية، فبعد أن كانت الهندوسية عُرضة لغزو تبشيرى إسلامى أو مسيحى، طوال سبعمائة سنة، أصبح الدين الهندى القديم، الآن، يدعو لنفسه فى بلاد معارضيه. أخيرا نهض الهندوسى الآن ليتمسك بدينه كما يتمسك الآخرون بأديانهم، بل واستطاع أن يحوّل عددا من أتباع الديانات الأخرى للهندوسية.

ومع هذا، فإن موجة الحماس العارمة التى حيّا بها الهندوس فيفكاناندا عند عودته من الغرب، وكذلك تأسيس الإرسالية راما كريشنا، لم ينتج عنهما تغيير مؤثر فى الطبيعة العامة للهندوسية. فلم تكن الإرسالية إلاّ منظمة أو مؤسسة صغيرة نسبيا، ولم تكن جهودها فى الإغاثة سوى قطرة صغيرة فى محيط الفقر والمعاناة فى الهند، لكن فيفكاناندا قد استعاد العقيدة الهندوسية المثقفة التى نادى بها مصلحون سبقوه لكنهم لم ينجحوا فى إقناع الناس بها. وعندما مات بمرض البول السكّرى فى سنة ١٩٠٢ كانت الحياة الجديدة التى تمور فى الهندوسية قد أصبحت واضحة المعالم تماما. وكان فيفكاناندا من الفيديين (المؤمنين بالفيدات) من مدرسة (مذهب) شانكارا، وهى مدرسة سلفية (أورثوذكسية) تماما. لقد راح يدعو إلى أن كل أفكار المسيحية ونُظُمها وتطبيقاتها حسنة إلاّ أن بعضها قد اعتراه التشويه أو سوء الفهم. وراح يردد ما قالته مدام بلافاتسكى من أن الهندوسية هى أقدم أديان العالم وأكثرها نقاء، وأن الهند هى أكثر الأمم روحانية. فكل ما كان جيدا فى أديان العالم القديم إنما أتاها من الهند. والآن تفوق الغرب على الهند باتجاهه العملى والمادى. وعلى الهنود أن يتشربوا من الغرب كل ما هو مفيد فى العلوم والتكنولوچيا، وأن يعلّموا العالم كما علموه من قبل كيف يعيشون حياة الروح فى مجتمع يدعم حياة الروح ويجعلها هدفًا له. إن أسطورة إغراق الهندوسية فى القِدَم وكون كل الأديان مَدينة لها والزعم بأن الثقافة (أو الحضارة) الهندوسية حضارة روحية فى الأساس، بينما حضارة (ثقافة) أوروبا مادية فى الأساس ـ غالبا ما تتردّد فى الهند حتى الآن. ولم تعد الاتجاهات التوفيقية القديمة فى البراهما سماج ذات قوّة. أما الهندوسية الجديدة التى قال بها فيفكاناندا وما لحقها من تطورات كثيرة، فهى ذات التأثير الأكبر فى الهند الحديثة وقد كيَّفتها عبقرية المهاتما غاندى، فأصبحت إيديولوچية لحركة الاستقلال الهندية.

لقد عقد المؤتمر الوطنى الهندى أول اجتماع له فى سنة ١٨٥٥، وكان أعضاؤه الأوائل ـ فى الأساس ـ من الهنود المتنوّرين نصف المتغرّبين (الآخذين بأساليب الغرب إلى حد ما)، ومن المؤيدين للبراهما سماج وغيرها من المؤسسات الدينية الأصغر، (وذات المذاهب الإصلاحية)، والتى كان عددها كبيرا فى ذلك الوقت. وعلى أية حال، فسرعان ما ظهرت وطنية صلدة عنيفة أدت ـ غالبا ـ إلى أعمال شغب وقذف بالقنابل. وكان الزعيم الوطنى الكبير فى بواكير القرن العشرين هو ب. ج. تيلاك Tilak براهمانيًا Brâhman أورثوذكسيًا (سلفيًا) راغبًا فى الدفاع عن نظم الهندوسية الأولى وأفكارها حتى زواج الأطفال، لكن أتباع ڤيڤكاناندا لعبوا أيضا بدورهم دورا فى هذا التمرّد الوطنى، ذلك لأن تعاليمه لم تدعم الوعى الاجتماعى الهندوسى فحسب، وإنما دعمت أيضا الوطنية الهندوسية.

لقد كان للهندوسية الجديدة ـ إذًا ـ تأثير قليل خارج الطبقة الوسطى فى المدن الكبيرة. ففى بداية هذا القرن (العشرين) لم تتأثر جماهير الهندوس بتعاليم المصلحين إلاّ بالكاد (بقدر قليل)، إذ لم يسمع بها إلاّ القليلون، بل إن الفلاحين ـ الأميين لم يكادوا يسمعون بأسمائهم. لكن بعد هؤلاء المصلحين الكبار، أتى مهنداس كارمشاندر غاندى Mohandås Karmchandr Gåndhi (١٨٦٩ ـ ١٩٤٨) الذى نجح أخيرا فى تقديم الإصلاحات للجماهير، وكيّف الأفكار الجديدة مع حاجات الحركة السياسية التى أدت إلى إخراج البريطانيين من الهند دون نزف دماء كثيرة.

ويميل الغربيون إلى اعتبار غاندى زعيما سياسيا ذا إيمان دينى راسخ، ويبدو غاندى فى بعض الأحيان ملائما لهذه الصفة، لكن الأقرب للصحة أنه زعيم دينى ذو قناعات سياسية راسخة، لأن كل نشاطاته السياسية كانت دائما ناتجة عن إيمانه الدينى العميق وتجاربه الدينية المتوغلّة. وثمة مغالطة أخرى شائعة مؤدّاها أن غاندى نجح فى بث الوعى السياسى فى الهندى الأمّى العادى، لأنه بدا كمؤيّد لكل ما هو مقدّس وأورثوذكسى (سلفى). هذا خطأ صراح. فمن وجهة النظر الدينية نجد أن غاندى مصلح دينى قوى، تماما كما يقول هو عن نفسه. فنظرته للجوانب العقيمة فى الهندوسية مثل الفصل بين الطبقات والطوائف، والطوائف النجسة (التى لا يجوز مسّها) والتلوث الطقسى (النجاسة الطقسية)، كانت نظرة معادية. لقد كان ينظر لكل هذا باعتباره إضافات غريبة أفسدت الهندوسية النقية التى شهدتها فى أيامها الأولى. وكان الكثير من عقائده الدينية المميّزة مُستقًى من مصادر غير هندية. فالمساواة الاجتماعية التى قال

بها هو مَدين بها لجون ستيوارت مل Mill والاتجاه العام فى الفكر الأوروبى، أكثر من كونه مدينا بها لأى فكر هندى. والنباتية (أن يعيش المرء على تناول النباتات فحسب) فى الهندوسية وُضِعت فى الأساس للطبقات العليا، أما تجنب العنف بشكل كامل non - Violence فقد دافع عنه غاندى باعتباره أمرا خاصا بالزهّاد (والمتصوّفة)، ففى الكتابات التى تناولت الذارما dharma الخاصة بالرجل العادى يحق للمرء أن يقتل ـ حتى أخاه ـ دفاعا عن نفسه عند الضرورة، أما الحرب العادلة (دفاعًا عن الحق) التى هى أبعد ما تكون عن كونها مجرَّمة، فتجرّمها الذارما باعتبارها تضحية بالمحارب. وقد قَدَّم رجال الدين اليانيون Jain الذين عرفهم غاندى فى شبابه ـ قدموا له إلهامهم الذى أكد اتجاهه نحو عدم العنف non - Violence، لكن ربما كانت أقوى التأثيرات فى هذا المجال أتته من عظَة الجبل Sermon on the Mount (*) وكتابات تولوستوى.

أما كَوْن غاندى غير مشجع للصناعات الكبيرة وإصراره على نبالة العمل اليدوى فليس له سوابق حقيقية تؤيده فى الكتب المقدسة الهندوسية، ولا بد أن نعزوه إلى تأثيرات متداخلة أتته من تولوستوى ورسكين ووليم موريس Morris. وهناك سوابق هندوسية لأسلحة غاندى الرئيسية (الكفاح السلبى أو عدم العنف non - Violent Weapons) ونعنى بها الهارتال hartal (الامتناع عن تسلم الأجرة the rent - strike أو ترك العمل كنوع من الاحتجاج السياسى)، والجلوس عبر الطريق لإعاقته، والصوم حتى الموت، لكننا حتى هذا نجد غاندى مَدِينا بشىء منه للثورو Thoreau البريطانية، وللوطنيين الإيرلنديين. إن غاندى مصلح ومتحرر وليس محافظًا، بل أكثر تحررا من هؤلاء المحافظين الذين ظهروا فى الإطار العام لتاريخ الدين فى الهند.

ونجاح غاندى فى إقناع الهنود العاديين يعود فى المقام الأول إلى أنه ظهر أمامهم كسانياسى Sannyâsi كيّف أفكاره الجديدة مع احتياجاتهم وطبيعتهم، لدرجة أنّ أفكاره الجديدة هذه بدت طبيعية تماما. لقد كان غاندى ـ بالنسبة للرجل الشعبى البسيط ـ قدّيسًا عظيما، ارتبط بالله (الإله) ارتباطا وثيقًا، ومن ثَمَّ بدت كلماته وحيا يوحى، وكان زهده الاختيارى وفقره التطوعى، اللذان حذا حذوه فيهما كثير من تلاميذه، دليلا على إخلاصه. واعتقد أناس كثيرون أنه تجسيد للإله فيشنو Vishnu مثل الأبطال الأسطوريين كراما Râma كريشنا. وكان فى لاهوته أقرب ما يكون إلى المنشدين الدينيين فى العصور الوسطى منه إلى الفلاسفة، لقد كان فيڤ ـ اندا بارعًا فى تحويل ميتافيزيقا

(*) فى الأناجيل. (المترجم).

شانكارا إلى أشعار، وآمن بأن وراء الإله المشخص the personal deity الذى يتعبد إليه رجاله يكمن روح العالم غير المشخّص the impersonal World - Spirit. هذا الروح هو كُلّى الحقيقة ولا يمكن التحقّق منه إلاّ بالتأمل. ويبدو أن غاندى لم يكن مهتما بهذه الفكرة السامية، أو لم يُعرها إلاّ اهتماما قليلا. لقد كان بالتأكيد زاهدا (متصوفا) وقادرا على خوض تجارب دينية ذاتية، لكنها كانت فى غالبها لإله مشخّص أكثر منها للموجود المطلق المجرد impersonal Absolute. وكان لاهوته بسيطا متحررا يشبه لاهوت كبيرKabir. فالله (الإله) هو الأب المحب وكل الخلائق أطفاله (عياله). وقد استقى غاندى ـ مثله فى ذلك مثل راما كريشنا ـ الكثير من النصوص الدينية غير الهندوسية. لقد أحب الكتاب المقدس المسيحى كما أحب القرآن، وكان من مصادر إلهامه الأثيرة لديه الترنيمة البروتستنطية"When I Survey the Wondrous Cros". وكان من أصدقائه المقرّبين وأتباعه مسيحيون ومسلمون. وكان الهندوسى الأورثوذكسى (السلفى) المتعصّب (الذى كان عضوا فى حركة هندوسية سلفية) الذى اغتاله، على وعى كامل بما يقوم به غاندى من عملية إصلاح جذرية للهندوسية.

لم يكن المصلحون قبل غاندى سوى واضعى أُسس، أما المهندس الحقيقى للهندوسية الجديدة فهو غاندى، فعندما مات كانت الهندوسية قد أعادت توجيه نفسها إلى حد كبير. لقد ظلت حتى الآن الطبقية المغلقة وأفكار النجاسة الطقسية التى لازمت الهندوسية دوما، لكن هؤلاء الهندوس المتعلّمين الذين لا يزالون يحتفظون بنظام الطبقات (أو الطوائف) المغلقة، هذا النظام الآثم والواضح إثمه، إنما يتصرفون بشكل مخجل بما يناقض الحكم السليم. إن غاندى لم يكن داعيا للمساواة فحسب وإنما مارسها بالفعل، إذ طلب من أتباعه أن يقوموا بالأعمال الدنيا لأنفسهم دون اعتماد على الطبقات المنبوذة. بل لقد طلب منهم نزح دورات المياه. لقد أعلن وفاة نظام النجاسة (الطبقات النجسة التى لا يجوز مسّها) وكل نظام الطبقات (أو الطوائف) المتحجرة (المغلقة).

وما زالت روح الزعيم الكبير حية جدا فى الهندوسية وسقطت عباءته على ڤينوبا بهاف Vinoba Bhâve (وُلد سنة ١٨٩٥) فأصبح أكبر زعماء الهندوس تأثيرا فى هذه الأيام (نشر الكتاب فى منتصف القرن العشرين). إنه يعيش عيشة سانياسى Sannyasi على نسق طريقة حياة أستاذه (غاندى). لقد راح ڤينوبا يجوب من قرية إلى قرية مشيا على الأقدام حاثًا أصحاب الأراضى على التنازل طوعا عن جانب كبير من ممتلكاتهم لمن لا يملكون أرضا. وقد حقّقت معركة التنازل عن الأراضى (وهْبها) (بودان Bhüdan)

التى بدأها ڤينوبا بهاڤاتا نجاحًا ملحوظًا فى كثير من أنحاء الهند، وهى جزء من حركة الهندوسية الجديدة التى أطلقت على نفسها اسم سارڤودايا Sarvodaya (النهوض العالمى Universal Uplip) التى راجت عبر الهند كلها لرفع مستوى العامل والفلاح على الأصعدة الثقافية والأخلاقية والمادية، ولم تكن هذه الحركة تعتمد على الحكومة فى شىء، وإنما كانت حركة مستقلّة.

وقد أنجبت الهندوسية الحديثة فلاسفتها ولاهوتييها ورجالها المنفّذين، وربما كان أشهر هؤلاء جميعا هو أراڤندا جوز Aravinda Ghose (١٨٧٢ ـ ١٩٥٠) الذى يُعرف بشكل عام باسم سرِى أوردبندو Sri Aurdbindo وفقا لطريقة النطق البنغالية لاسمه. هذا المعلّم استقر فى پونديشرىPondicherry التى كانت آنئذ مستعمرة فرنسية، وأصبح داعية دينيًا، بعد أن قضى فترة شبابه زعيما وطنيا متمردا، وكانت الڤيدانتا ـ Vedåntå التى أخذ بها سرى أوردبندو هى ڤيدانتا شانكارا Sankara لكنه طوّر فيها، وهو مدين بشىء من أفكاره المتطورة الجديدة لبيرجسون Bergson. وحاول سارڤپللى راذاكريشنان Sarvepalli Râdhakrishnan فى كتاباته أن يفسّر عقائد الهندوسية القديمة بمصطلحات القرن العشرين كما فعل الشاعر المشهور رابندرانات طاغور، وآخرون كثيرون أقل درجة ويصعب ذكرهم جميعا فى هذا السّياق.

ومنذ مائة عام ـ أى على وقت التمردMutiny ـ كانت هناك كثير من الإرساليات التبشيرية فى الهند، وكانت هذه الإرساليات تعتقد أنه فى غضون أجيال قليلة ستتحول الهند كلها للمسيحية. لقد بدا للمرء الذى لا ينظر إلى ما دون السطح أن نظام المحرّمات (الطابو) والقيود الطقسية العنيفة اللذين هما أكثر مظاهر الهندوسية وضوحا له، سيزولان ولن يصمدا فى وجه الإبداعات الغربية ممثلة فى السكك الحديدية والعلوم والطب ومحو الأمية، فهذا كله سيترك فجوة لن يملأها سوى دين المسيح. حقيقة أن نظام الطبقات (أو الطوائف) المغلقة والنزعة الطقوسية يختفيان سريعا، لكن هذه الفجوة بتطورات جديدة فى الهندوسية نفسها (وليس بدين جديد). لقد تركت المسيحية بصمتها فى الهند لكن عن طريق غير مباشر. لقد تم تلقيح الهندوسية بكثير من الأفكار التى أتتها من الغرب، فأبدت إمكانات تطورية غير متوقّعة. لقد رأينا أن الهندوسية كانت تميل دائما للاستيعاب لا للاستبعاد، وقد تمثلت فى الأعوام الخمسين الأخيرة مبادئ المساواة والخدمة الاجتماعية بدرجة كبيرة. لقد كانت

الهندوسية عبر أجيال متتالية تترك الكثير مما فقد قيمته. فالبنسبة للمجتمعات القبلية وشبه القبلية التى كانت موجودة زمن الڤيدات(العصور الڤيدية)، كانت التضحية بأعداد كبيرة من الحيوانات مسألة ضرورية ربما لأسباب اجتماعية، أما مؤخرا فقد اختفى نظام الأضحيات بهذا الشكل إذ لم يعد مجديا (انتهت فوائده)، ومع هذا فإن النصوص التى تصف مثل هذه الأضحيات مازالت مقدسة فى نظر الهندوس، لكنها أصبحت عتيقة لا يؤُخذ بها. والأمر نفسه انطبق على كثير من الممارسات فى الهندوسية الكلاسيّة. فرغم أن كل النصوص القديمة مقدّسة، إلاّ أنها مجال لإعادة التفسير أو تفسيرها بشكل رمزى (مجازى). وهذا ليس اتجاه الإسلام أو المسيحية البروتستنطية التقليدية، أما الهندوسية فلا تتمسك أبدا بحرفية كتبها المقدسة. ومن هنا فكل الإمكانات متاحة أمامها لتكييف نفسها مع كل المتغيرات السريعة فى القرن العشرين دون أن ترفض ـ رسميا ـ أى جزء من تراثها الماضى.

لقد أصبحت الهندوسية الآن قوّة عالمية. ومع استقلال الهند التام، فإن أفكار الرجال الذين ربّتهم الهندوسية وسياساتهم قد أصبحت ذات أهمية حيوية لكل الأمم. ومنذ الزيارة الأولى التى قام بها ڤيڤكاناندا لأمريكا راحت الهندوسية الجديدة تنتشر ببطء خارج الهند. لقد ضم فرع جمعية ڤيدانتا فى لوس أنجيليس مفكرين معروفين مثل ألدوس هكسلىAldous Huxley وكريستوفر إشروود Isherwood. ويوجد فى كثير من المدن الأوروبية والأمريكية جمعيات مشابهة، كما يوجد فيها أيضا معلّمو اليوجا. لقد بذلت الهندوسية عن طريق فلسفتها جهودا لإحداث تأثير فى الغرب. لقد كان تأثيرًا رقيقا لكنه حقيقى، رغم أن الأحدية monism الهندوسيّة تبدو الآن أقل شعبية لدى الفلاسفة الغربيين مما كانت عليه فى القرن الماضى.

لا يجب أن ننظر للهندوسية كدين قديم عفا عليه الزمن. حقيقة إن الهندوسية القديمة ما زالت موجودة لكنها أفسحت الطريق للجديد ليس عن طريق ثورة دينية، وإنما عن طريق تكيّف هادئ مستمر. والمثال النمطى للهندوسية الجديدة هو معبد لاكشميناريان Lakshminåryan فى نيودلهى المعروف بين العامة باسم بيرلا ماندير Birla Mandir على اسم رجل الصناعة البارز الذى أوقف عليه أموالا. وهذا المعبد ليس عملا فنيا بارعا، فعمارته وتماثيله تقليدية، لكن يضم فى قاعاته خليطا أو مزيجا مدهشا من الحيوية البالغة والهدوء الصوفى (الباطنى) كما هو ممثّل فى أفضل الفنون

الدينية فى الهند، ولا مجال لمنع المنبوذين أو غير الهندوس، فأبواب المعبد مفتوحة لكل من يرغب فى الدخول. ففى هذا المعبد لا يُعبد أرباب الهندوسية فحسب وإنما توجد به قاعات لأصحاب العقائد الأخرى ـ المسيحيين والمسلمين والكنفوشيوسيين، وهناك قاعات لكل من لاوتسو Laozu (الفيلسوف الصينى مؤسس الطاوية) وأفلاطون وأرسطو. بل إن الأرض نفسها التى كانت أمًا للملايين الذين شيدوا حضارة الهند طوال أكثر من أربعة آلاف سنة، يتم تبجيلها فى ضريح تحل فيه خريطة شبه القارة الهندية محل التماثيل المعتادة. إن هذا المعبد (بيرلا مانديرBirla Mandir) هو رمز للهندوسية الجديدة ـ الإيمان القوى مع الوعى الاجتماعى العميق والحماس التبشيرى القوى (الحماس للدعوة لمبادئه). إنه معبد يعمل على قبول كل ما يُعتبر جيدا بصرف النظر عن مصدره.

وكان على الهندوسية أن تتصدّى للكثير، لكن المسيحية والإسلام لم يعودا يشكلان لها تهديدا قويا، لكن الإنسانية العلمية Scientific humanism والشيوعية تتجمعان بقوّة فى الهند، وقد تخسر العقيدة القديمة المتعلقة بالأرض رغم إحيائها من جديد فى الخمسين سنة الأخيرة ـ قد تخسر لصالح أشباه الأديان فى عالمنا المعاصر(يقصد بأشباه الأديان الشيوعية...). ومع هذا ستبقى الهندوسية تغير نفسها مع الظروف المتغيرة، فمرونتها تسمح لها بتكييف نفسها مع الأوضاع الجديدة وأن تبقى فى الوقت نفسه مخلصة للحكمة القديمة بمعنى من المعانى. وكلمات المهاتما غاندى بما فيها من تناقض ظاهرى وروح هندية نمطية والتى تنطوى على تقدّم حقيقى وتعود فى الوقت نفسه إلى نقطة البداية، هذه الكلمات قد تكون أيضا هى كلمات الهند الأم نفسها Mother India herself: "اعتبر مغزلى، فدورة المغزل الكاملة ثورة. فثورة النجوم هى ثورة الضوء (النور)، كثورة مواسم الإثمار والإزهار. فالثورة فى تاريخ الإنسان يجب أن تكون لتحقيق العدل والصلاح والخير.

أقول لهؤلاء الذين يسخرون منى ومن مغزلى قائلين إنك تريد أن تعيد عقارب الساعة للوراء: لا يا أصدقائى، إننى ثورى أكثر من الثوريين، أنا لا أريد للساعة سوى أن تستمر لأنها فى استمرارها ستعود لنقطة البدء برغبتها.

فالثورة هى العودة للمبدأ الأول First Principle، إنها العودة لما هو خالد أبدى . وبعض الناس يتعلّقون بأشكال الماضى وذكرى الميت ويعيشون كالموتى، وآخرون يندفعون للّحاق بِبَدع

غبيّة حتى يضيعوا فى الفراغ. إننى أمضى قُدُمًا للأمام دون أن يضيع منّى الطريق؛ لأننى دائما أعود لأكثر التقاليد قِدَمًا (لتراثى القديم) من خلال ثورة كاملة. إنها عودة كلية ولكنها طبيعية ـ عودة يريدها الرب God لتأتى فى ميقاتها المحدَّد".

(Lanza del Vasto, Gandhi to Vinoba, p.33) .

(٦)

اليانِيَّة

بقلم

أ . ل باشام

رغم أن دين اليانية لا وجود له إلا فى الهند، إلا أنه عقيدة منفصلة عن الهندوسية بقدر ما أن البوذية كذلك. فهو - كالبوذية - قائم على عقائد قال بها صوفى (باطنى) مهرطق، بشَّر بتعاليمه فى مناطق تُسمى بيهار Bihar وأُتار پرادش Uttar Pradesh فى النصف الثانى من القرن السادس قبل الميلاد وبدايات القرن الخامس قبل الميلاد. إنه ڤاردهامانا ماهاڤيرا Vardhimana Mahavira مؤسس اليانية الذى كان معاصرا لبوذا، ويرد اسمه غالبا فى الكتابات البوذية المقدسة: نيجانثا ناتاپوتا Nigantha Nataputta «الزاهد العارى من عشيرة اليناتريكا Jnatrikas». ويقال إنه المعلم الكبير لليانية فى هذه الفترة من الانهيار الكونى Cosmic decline، فكان هو آخر هؤلاء المعلمين العظماء (تيرثانكارات Tirthankaras) والكلمة تعنى مُشيِّدى الحصن. ويقال إن المعلم الثالث والعشرين هو بارشڤا Parsva عاش قبل ماهاڤيرا بمائتين وخمسين عاما فقط، وربما كان شخصية تاريخية اعتمد ماهاڤيرا على تعاليمه وطورها وأصبح الزهاد التابعون لجماعة ماهاڤيرا هم أول تلاميذه.

وكان ماهاڤيرا ـ مثل بوذا ـ ابنا لزعيم إحدى القبائل الأوليجاركية (أى التى يتم اختيار زعيمها من بين أقلية تسيطر على أمور القبيلة) تعيش إلى الشمال من نهر الجانج. ومن بين الأساطير الكثيرة التى تُروى عنه، هناك أساطير تدلنا على حقائق عن هذه القبيلة، ونحن نعرف على الأقل أنه غادر بيته وهو فى حوالى الثلاثين من عمره ليصبح زاهدا (صوفيا) باحثا عن الخلاص، أى الخلاص من تلك الدورة الكئيبة: ميلاد فموت فميلاد جديد فموت... إلخ، تلك الدورة التى بدت مرعبة وغير مستساغة للعقول والنفوس الأكثر حساسية فى تلك العصور. لقد راح طوال اثنى عشر عاما يتجول فى الأرض متخلصا من كل ملابسه ليكون متحررا بقدر الإمكان من قيود الحياة الأرضية، وليعانى قسوة الحر والبرد وليتخلص من حمل الكارما Karma الثقيل (P. 225) الذى

يُثْقل روحه. وظل لعدة سنوات مرتبطا بجوشالا Gosala مؤسس مذهب مهرطق آخر، ونعنى بهذا المذهب الأجيفيكا Ajiviikas ذا التاريخ الطويل الحافل والذى بقى حتى القرن الرابع عشر.

لكن الفرقتين الباطنيتين (الصوفيتين) تنازعتا وشق ماهافيرا طريقا مستقلا، وراح يميت جسده إلى أن بلغ الثانية والأربعين تقريبا فوجد تنويرا كاملا، على الأقل فيما أحس ورضى. وبتعبير أتباعه، فإنه أصبح «روحا كاملا Perfected Soul» (كيفالين Keval-in)، وأصبح فاتحا (صاحب فتوحات) (يينا Jiina)، ومن هذا المصطلح الأخير أخذ أتباعه اسمهم «اليانيين Jainas» (تُنطق هذه الأيام عادة بدون حرف a) أو أتباع الفاتحين (أصحاب الفتوحات). ومثل بوذا - سرعان ما بدأ ماهافيرا يلقى الدعم لعقيدته الجديد حول الخلاص، فجمع رهطا من الباطنيين (الصوفيين) وتلقى التكريم والصدقات من كثيرين من المؤمنين بأفكاره الدينية، وحدث ما حدث فى البوذية إذ كان أتباعه من الطبقات المشتغلة بالتجارة. وظل يبشر طوال ثلاثين عاما داعيا إلى تخليص النفس التطوعى (الاختيارى) وهى الشعيرة التى أسماها سالكهانا Sallekhana والتى تعمل على إماتة الجسد، وكان تبشيره فى قرية پافا Pava وهى قرية غير بعيدة عن پاتنا Patna المعاصرة، وهى مزار كبير يحج إليه اليانيون حتى اليوم. وتجمع معظم المصادر على أنه مات فى سنة ٤٦٨ ق.م. رغم أن التراث السلفى (الأورثوذكسى) اليانىّ يجعل موته قبل هذا التاريخ بحوالى ستين عاما. ورغم أن تاريخ اليانية شائق بما فيه الكفاية بالنسبة للمتخصص، إلا أنه أقل إبهارا وحيوية من تاريخ البوذية. ورغم أن رجال الدين اليانيين يحاولون فى مناسبات مختلفة نشر تعاليمهم خارج بلادهم إلا أنهم لم يتركوا أبدًا أثرًا مهمًا خارج نطاق الهند، فقد ظلت اليانية دائما دينا هنديا خالصا.

وقد عانت اليانية من انقسام كبير مثلها فى ذلك مثل البوذية، فأصبح لكل قسم من أقسامها نصوصه المقدسة الخاصة به. وكان أعضاء كل فريق يدخلون فى مناقشات حادة، لكن هذا الانقسام لم يؤدِّ إلى تطورات كبرى فى العقيدة أو الفلسفة، كالتطورات الكبيرة نسبيا التى حدثت بين ثيرافادا Theravada وماهايانا Mahayana فى البوذية، ذلك لأن أسلوب الدعوة اليانى لم يكن قائما على تعاليم أساسية وإنما على أساليب تقشفية (باطنية). فتعاليم الفرقتين اليانيتين ظلت ـ حقيقة ـ تعاليم واحدة، وربما يشير هذا إلى حقيقة أن كلتيهما قديمة، وربما تعودان معا إلى أيام ماهافيرا نفسه، مع

تغييرات أو تطورات طفيفة حدثت بعد ذلك. وقد فصل الفلاسفة اليانيون الكبار فى العصور الوسطى العقائد اليانية القديمة واكتسبوا كثيرا من المهارات الجدلية لتعينهم فى دفاعهم عنها، لكن الأسس بقيت كما هى لم تتغير. وكان فى اليانية كثير من الخلافات والشك تماما كما كان فى تعاليم بوذا، ومن ناحية أخرى فمن المؤكد تماما أن رسالة ماهافيرا Mahavira الأساسية ظلت هى ما يدعو إليه اليانيون - بطائفتهم - حتى يومنا هذا.

وفى بعض الفترات نعمت اليانية بحماية ملوك أقوياء وكانت حقا هى دين الدولة فى بعض أنحاء الهند. إلا أن أهميتها راحت تتدنى مع نمو الإيمان بالتوحيد الهندوسى Hindu - devotional theism فى العصور الوسطى، ولكنه - عكس ما حدث فى الهندوسية - لم تحاول اليانية أبدا الاقتراب من التوحيد الهندوسى أو التكيف معه، وعاشت فى موطن ميلادها. وبينما اعتمدت الهندوسية فى لقائها على نظام الزهد (التصوف) فى الأساس الذى تأسس فى المعابد والأديرة الثرية التى سرعان ما دمرها الفاتحون المسلمون، فإن اليانية كانت معتمدة على جهاز منظم من العوام الطيبين يشملهم رجال الدين اليانيون برعايتهم، بالإضافة إلى إحساس قوى بالتضامن الإيمانى (وجود رابطة عقدية قوية بينهم). هذه الجماهير اليانية المؤمنة هى التى جعلت الديانة اليانية حية حتى يومنا هذا. واليانيون أكثر ما يكونون فى كُجرات (جوچارات) حيث يسود مذهب (فرقة) شڤيتامابارا Svetamabara، أما فى ميسور Mysore فتوجد مقار الديجامبارات Digambaras – وأُسُس الانقسام قائمة على مسألة : هل يجب على رجل الدين اليانى أن يرتدى ملابس أم لا؟ ويقال إن هذا الانقسام نشأ بعد المجاعة الكبرى فى بداية القرن الثالث قبل الميلاد، عندما هاجر عدد كبير من رجال الدين اليانيين إلى الدّكن هاربين من شرور تلك الأزمنة، وعند عودتهم وجدوا أن معظم أتباعهم الذين كانوا قد تركوهم قبل هجرتهم، قد نسوا قَسَمهم وارتدوا الملابس.

لقد كان كل من المذهبين يقول بأن رجل الدين اليانى المثالى يجب أن يكون عاريا، ولكن طائفة الشڤيتامبارا «ذوو الكساء الأبيض White - Clad» آمنوا بان العُرّى لم يعد ممكنا نظرًا لانحطاط العالم فى العصر الحالى، أما الديجامبارا Digambaras «المكتسون بالفراغ – Space - clad» فقد ظلوا متمسكين بأن العرى الكامل هو الصحيح

بالنسبة للراهب اليانى، لكن فى القرون الأخيرة بدأت هذه الطائفة تقر اللباس، على الأقل أمام الناس. وهناك خلافات أخرى بين الطائفتين لكنها غير أساسية.

لقد كان الدعاة غير السلفيين (غير الأصوليين unorthodox teachers) فى عصر بوذا وماهافيرا mahavira مهتمين فى الأساس بتقديم وسائل الخلاص من دورة التقمص أو التناسخ البائسة، لكنهم قدموا أيضا عقائد فلسفية أو شبه فلسفية لتكون سندا لنظامهم فى الممارسة أو تدريباتهم النفسية Psychic Training. مثل هذه العقائد كان عليها أن تكافح بشدة لتوصيل مبادئها الأولى وشرائعها الطبيعية الأساسية إذا قارنّاها بما وجد فى عالم البحر المتوسط فى الفترة نفسها، ويمكننا أن نجد نظائر هندية لكثير من النظم الفلسفية عند الإغريق. فالبوذية الأولى تتفق مع هرقليط (هرقليطس) فى القول بالمبدأ الأساسى، وهو أن كل شىء فى حالة تدفق (أو انصهار) دائم، لكن البوذية ـ على عكس هرقليط ـ احتفظت أيضا ـ كنتيجة طبيعية ـ بالقول بأن الانسان يعانى من كل الآلام والكروب الناتجة عن التناسخ أو التقمص نظرًا للمحاولات غير المجدية التى يبذلها لدعم دوام الكون أو استمراره، بينما لا وجود لهذا الدوام أو الاستمرار. وأن النظام (أو النسق) المفصل للتدريبات النفسية والعقلية والروحية، تم ابتداعه بغرض إيجاد نهاية لهذه السلسلة الطويلة التى يمر بها الفرد المخدوع.

وإذا كان قلق البوذية نفسيا فى المقام الأول، فقلق اليانية فسيولوچى. فاليانية كانت فى كل الأوقات تؤمن بعقيدة أساسية وهى أن الفرد يتكون من روح أوقعتها المادة فى شراكها، وعلى هذا فالخلاص لا يكون إلا بتحررها من المادة كى تنعم ـ أى الروح ـ ببركة الاعتماد على النفس (التخلص من المادة) لتكون كلية المعرفة خالدة، وهذه النظرة شبيهة تماما بنظرة الفلسفة الهندوسية كما يقول بها شانكارا (P. 237)، ومن الممكن تماما أن يكون لكل من الهندوسية وشانكارا أصل واحد مشترك فى الأفكار القديمة جدا التى تعزو نشاطا حيا للمادة Living activity to matter.

إن التراث الأساسى لليانية واضح تماما مع كل ما فى عقائدها من تفاصيل دقيقة. لقد احتفظت بخصائص مرحلة من مراحل تطور الفكر الهندى عندما كان لا يمكن إدراك أى موجود إلا بقياسه بالمادة الجامدة، وعندما كان كل شىء يتحرك، وكل ما يبدو على قدر من التنظيم ـ لابد من التعامل معه كموجود حى. وعلى هذا، فالروح بالنسبة

لليانى وهى معادلة للحياة (چيڤا Jiva): موجود غيرِ محدد Finite، متقلب (متغير)، رغم أن له وزنا محددا وحجما محددا. وأكثر من هذا، فإن أفكارًا أرواحية بدائية animistic لابد أنها ألهمت اليانية فى الأساس إيمانها بأن لكل موجود أو شىء روحا، حتى بالنسبة للموجودات أو الأشياء التى تعتقد الفرق الهندية الأخرى أنه لا روح لها. فالروح فى كل شىء ليس فقط فى الأرباب والبشر والشياطين والحيوانات والحشرات، وإنما هم يعتقدون أيضا بوجودها فى النباتات من كل الأنواع، وفى التراب والأحجار، وكل ما خرج من الأرض، والأنهار والبِرَك والبحار وقطرات المطر، وفى اللهيب والنيران والغازات والرياح بمختلف أنواعها. وعلى هذا، فالكون كله ملىء بالحياة. ففى كل هَبَّة ريح وقبضة تراب توجد أرواح مسجونة. وعندما نشعل عود ثقاب ربما تصبح روح النار الخارجة منه فى يوم من الأيام روح إنسان يولد، وهو لا يولد إلاَّ ليموت مرة أخرى عندما ينطفئ عود الثقاب. وفى كل حجر مُلْقًى فى الطريق روح محبوسة تعانى فى صمت، غير قادرة على الهروب من القدم التى تقذفها غير مكترثة، وغير قادرة على الصراخ مما تعانيه من ألم. إن الروح تعانى لافتقادها نقاءها الأصلى بسبب تجسدها، وآلامها تزداد كلما أحكمت المادة تغليفها فى شكل من أشكال الحياة الدنيا، وفى دورة الموت والحياة التى لا نهاية لها : ميلاد فموت فميلاد جديد فى كرب لا نهاية له :

«بلا عون، أُيَّل واقع فى الشباك: اصطادونى وعقلونى وقيدونى، وغالبا سيقتلوننى.

– سمكة : اصطادونى بالصنانير والشباك، لقد قتلونى مرارا وحكُّونى وشقونى ومزقونى وأخرجوا أحشائى.

– طائر : أوقعونى فى الشراك أو الشباك، أو وضعوا مادة لاصقة لألتصق بها وأبقى بلا طعام، لقد قتلونى مرات عديدة.

– شجرة : أسقطتنى مرات عدة معاولُ النجارين، مرات كثيرة لا نهاية لها. نزعوا لحائى، قطعونى وشقونى ألواحا.

– كالحديد طرقنى الحداد ما لا يُحصى من الطرقات.

– فى كل نوع من أنواع الوجود أعانى الآلام التى لا تتوقف لحظة».

(uttaradhyayana Sutra 19. 63-7, 74).

وعلى هذا، فالكون (العالم) بالنسبة لليانى مكان للبؤس والأسى، وربما كان اليانى فى هذا أكثر من البوذى، ولحظات السعادة القليلة لا مناص من تعويضها بالوجود الذى هو فى حد ذاته رعب، إن التشاؤمية فى النظرة اليانية لا نجد لها تعبيرا أفضل من الحكاية الرمزية التى عنوانها «الإنسان فى البئر»:

كان هناك مسافر يعبر غابة كثيفة موحشة عندما واجهه فيل مجنون هدده بخرطومه، وعندما استدار مولِّيًا ليهرب ظهرت أمامه شيطانة مرعبة وبيدها سيف استلته وسدت عليه طريق الهرب، وكانت هناك شجرة ضخمة بالقرب من المجاز فأراد تسلقها على أمل أن يجد بين فروعها ملاذا، لكنه لم يجد فى جذعها الناعم موضعا لقدمه يعينه على التسلق، فلم يجد له ملجأ إلا بئرا قديمة غطتها الحشائش والأعشاب تحت هذه الشجرة، فوثب فيها، وبينما هو يسقط أمسك بمجموعة من القصب (البوص) ينمو فى جدار البئر وتعلق بها فى منطقة بين قاع البئر وفتحته العلوية، فلما نظر إلى أسفله وجد أن قاع البئر لا ماء فيه وإنما كان فيه حيَّات راحت تفح فحيحا مرعبا وهى تنظر إليه، وكان فى وسط هذه الحيات ثعبان ضخم كبير مرعب فاتحا فمه منتظرا سقوطه ليبتلعه. فلما رفع الرجل رأسه مرة أخرى رأى على مجموعة القصب البوص (التى يتعلق بها) فأرين، أحدهما أبيض والآخر أسود يقرضان جذور البوص (الغاب). وفى هذه الأثناء أتى الفيل إلى فوهة البئر ثائرا لضياع ضحيته وبدأ يهاجم ساق الشجرة، فأسقط أقراص عسل النحل المعلقة على الشجرة فسقطت على الرجل المتعلق فى منتصف البئر، فراح النحل يدور حول رأسه ويلدغه، لكن سقطت قطرة عسل على جبهة الرجل ونزلت حتى وصلت إلى شفتيه، وسرعان ما نسى الرجل ما هو فيه من خطر ولم يعد يفكر إلا فى الحصول على قطرة عسل أخرى.

إن مغزى هذا المثل واضح تماما، لكن اليانى يجد مقابلاً لكل ما لاقاه هذا المسافر البائس من عذابات.

أما المسافر فالمقصود به بطبيعة الحال هو الروح، ورحلته عبر الغابة هى السامسارا Samsara. وأما الفيل فيمثل الموت، والشيطانة هى الشيخوخة، والشجرة هى الطريق إلى الخلاص الذى لا يستطيع الشخص العادى أن يصل إليه (لم يستطع هذا المسافر تسلق الشجرة).

وأما الجدار فهو الحياة البشرية، والحيَّات هى الانفعال، والأصَلة (الثعبان الكبير) هى جهنم. ومجموعة البوص (الغاب) هى المساحة المتروكة لحركة الإنسان، أما الفأران الأبيض والأسود فهما شطرا النهار - الشطر الأسود (المظلم) والشطر المنير. والنحل هو الأمراض والمتاعب، إلا أن عسل النحل ـ بطبيعة الحال ـ يمثل ملذات الدنيا التافهة (Samaraicca - Kaha, 2, 55- 30). وسواء ذاق المزيد من قطرات عسل النحل القليلة أم لا، فإن الفأرين سيتمان عملهما ليسقط الرجل فى النهاية فى فم الأصلة (الثعبان الكبير)، لكننا نجد هنا أن التشبيه ينقطع، ذلك لأن الثعبان الكبير سيتقيأ مرة أخرى الرجلَ ويقذف به إلى الغابة (غابة العالم)، لا لشىء إلا ليذوق مزيدا من العذابات على النحو الآنف ذكره.

إن كل فكرة وكل كلمة وكل فعل عُرْضة لأن يكون انسيابا (أو تدفقا) جديدًا للمادة لإرباك نقاء الروح الطبيعى، تلك الروح التى إن تحررت من غلافها المادى أصبحت كلية القدرة تعكس الكون كله، مثل فكرة الجوهر الفرد التى قال بها ليبنتز (أحد عناصر الوجود الأساسية فى فلسفة ليبنتز Leibniz).

إن النسيج الذى يغلف الروح ليس مادة من النوع العادى، وإنما هو نوع رقيق من المادة يقال له فى اليانية كَرْمَا Karma. إنه نوع من المادة يكيف حياة الموجود ويجعله يلتصق بها ويؤدى به إلى ميلاد جديد فى ظروف ملائمة لأفعاله السابقة. إن عقيدة اليانى فى الكرما Karma مثال آخر لبقاء المادية البدائية (أو بتعبير أوضح، مثال على أن المادية materialism البدائية لم تمت وإنما تُبعث من جديد)، فدورة التقمص أو التناسخ تتم بشكل تلقاتى (أوتوماتيكى) تماما، دون حاجة إلى تدخل قوة فوقطبيعية من أى نوع. فالأنانية اللامبالية والأفعال العنيفة اللتان ينطوى عليهما تدفق الكرما Karma وانسيابها، تلك الكرما ثقيلة الوطأة جدا هى التى تؤدى إلى التعاسة القصوى للفرد الذى يتلقاها.

وعلى أية حال، فالكرما Karma الناتجة عن الأفعال الصالحة سرعان ما تتشتت ولا تصبح لها آثار جادة. وأكثر من هذا، فإن المعاناة الاختيارية لها القدرة على تشتيت الكرما Karma التى تجمعت فعلاً (حول الروح)، فلتحقيق الخلاص لابد أن تصبح الروح متحررة من كل أنواع المادة، عندها سترتفع إلى ذروة الكون من خلال التنوير الطبيعى natural Lightness وتسكن هناك فى بركة خالدة لا نهائية. أما أرواح الحكماء العظماء

مثل روح ماهافيرا Mahaviva، فتحقق الخلاص الحقيقى وهى لاتزال داخل الجسد، فمثل هذه الأرواح تنعم بالبركة والعلم الكلى اللذين تنعم بهما الروح المحررة (التى تخلصت من غشاء المادة)، لكن جزءا من الكرما Karma يظل عالقا بها ليتمكن هؤلاء الحكماء من البقاء فى عالمنا الأرضى، وعندما ينتهى هذا الجزء العالق بالتوبة والصوم يموتون، فتصعد أرواحهم الخالصة فورا لمملكة السلام المقدس (الذى لا يوصف لفرط قداسته) فوق ذُرَى سماوات الأرباب.

فإذا أراد الإنسان الخلاص فعليه أن يبدأ بتعريض نفسه للمشاق الشديدة، وللآلام؛ ليتخلص من الكرما الموجودة عنده بالفعل، وأن يبذل قصارى جهده بالغًا غاية الحَذَر مخافة أن تغلفه الكرما مرة أخرى بمقادير كبيرة. فحتى قتل نملة بشكل غير مقصود قد تكون له نتائج خطيرة على الروح، أما إلحاق الضرر بقصد فأكثر خطورة من إلحاق الضرر بدون قصد. وعلى أية حال، فإن كل شخص لابد أن يلحق بعض الضرر ـ بطريق مباشر أو غير مباشر، على الأقل بالنسبة لأشكال الحياة الدنيا، إلا أن أخلاقيات اليانى تتجه نحو أن يكون ذلك بأقل قدر ممكن. ولا يوجد مذهب هندى آخر يتشدد فى الأخذ بعقيدة الأهيمسا ahimsa (اللاعنف non - violence) بمثل هذا التشدد. وإلحاق الضرر بأشكال الحياة الأعلى (الأرقى) أكثر خطورة من إلحاق الضرر بأشكال الحياة الدنيا، ومع هذا فحتى التعامل مع الماء والنار بطريقة غير لائقة يُعد مجلبة لإلحاق الضرر بالروح، لذا لابد من تحاشى ذلك بقدر الإمكان. وحتى اليانى العادى (الذى ليس رجل دين) لابد أن يكون نباتيا تماما.

وطرائق حياة اليانى (كيفية معيشته) محددة بحدود كثيرة. إذ لا يجب عليه أن يكون فلاحا وألا يلحق ضررا بالأرض نفسها، ومن الأفضل أن يأكل أرزا زرعه آخرون حتى يتحملوا هم وحدهم إثم تعريض النبات للأذى، وإثم تعريض الآفات للأذى، وإثم إيذاء الأرض نفسها عند زراعتها. بل إن معظم الأعمال والحرف التى تنطوى على إضرار بالموجودات الحية محرمة على اليانى؛ فالحديد يعانى على سندان الحداد ولوح الخشب يعانى من منشار النجار. لذا فإن أفضل مهنة لليانى هى التجارة، لذا فمنذ أيام اليانية الأولى كان معظم معتنقيها من طبقة التجار فى الهند.

وإذا كانت حياة اليانى العادى قد نُظِّمت بصرامة لمنع إلحاق الضرر بأشكال الحياة، فإن حياة رجال الدين منهم أكثر صرامة وتشددا، إذ لايجب أن يمشى الواحد منهم فى

طريق دون أن يحمل معه مكنسة من ريشٍ أو غيره ليبعد عن طريقه برفق الحشرات التى قد تعبر طريقه. ولا يجب أن يسير فى الظلام خشية إلحاق الضرر بالحشرات الضعيفة. ويجب أن يغطى فمه بحجاب صغير كمَاسْك mask الجرَّاح مخافة أن تدخله بعض الحشرات فيتسبب فى إلحاق الضرر بها، ليس لهذا فحسب وإنما أيضا مخافة أن يلحق الضرر بحياة الهواء نفسه. ولابد أن يصفِّى الماء الذى يشربه مخافة أن يؤذى بعض الكائنات الدقيقة الموجودة فيه. ويجب ألا يشعل نارا أو يطفئها. والاستحمام محرم عليه لأنه يضر الماء نفسه كما يضر الحشرات الموجودة فى جسد الرجل المقدس. ولا يجب استخدام المصابيح فى الأديرة اليانية مخافة إيذاء الفراشات التى تحوم حول الضوء وغيرها من الحشرات، واحتراما للمخلوقات النارية الموجودة فى اللهب. فساعات الظلمة لابد من قضائها فى التأمل وفى النوم. وحتى اليوم نجد أن الحياة القاسية التى يحياها رجل الدين اليانى غالبا ما تنتهى بسبب الكَفَّارات القاسية (نظام التوبة القاسى المعروف باسم سالكهانا Sallekhana) أو الصوم حتى الموت.

وعندما يحس رجل الدين اليانى أن قدراته بدأت فى الانهيار وأن دوره فى هذه الحياة قد اكتمل، يُوجَّه إليه النصح بالاستمرار فى هذا الطريق ليتخلص من كثير من شرور الكرما. والرجل اليانى شديد التُّقَى (من غير رجال الدين) إذا كبرت سِنُّه وتدهورت صحته قد يموت بهذه الشعائر (الطقوس) نفسها لأنه ليس هناك فاصل حاد بين الرجل العادى ورجل الدين فى اليانية. ليس هناك فاصل بين اليانى الجاد (من غير رجال الدين) الذى يظل نباتيا، ويُظْهر ولاءه بين الحين والحين للتيرثانكارات Tirthankaras عند معبد يان Jain من ناحية والسادهو Sadhu الأشعث الأغبر القذر، هناك درجات كثيرة من الرجال الأتقياء (ممن ليسوا رجال دين) ينذرون نذورا زائدة عن المطلوب (نوافل).

وإذا أخذ اليانى العادى عقيدته مأخذ الجد واستطاع أن يدبر وقت فراغ من عمله وأشغاله، فإنه يقضى الأيام التى يكون فيها القمر بدرا، وأيام بزوغ القمر الجديد فى الدير (المعبد) حيث يعيش عيشة الرهبان (عيشة رجال الدين اليانى). وفى هذه الأيام يصوم عدد قليل من اليانيين من غير رجال الدين الصوم المعروف بصوم البوسادا Posadha أكثر من مرة فى العام، وهذه الشعيرة تربط رجال الدين بالعوام. ويقوم اليانى - مرة واحدة على الأقل فى العام اليانى الذى يبدأ من شهر أغسطس - سواء كان هذا

اليانى رجل دين أم لا - بالامتناع تماما عن الطعام والشراب، ويقوم بالاعتراف بكل آثامه وخطاياه التى ارتكبها بقصد أو بدون قصد خلال الاثنى عشر شهرا المنصرمة، ويتوب عنها، ويدفع كل ديونه ويطلب السماح ممن أساء إليهم. وتُسمى عملية التوبة الكبيرة هذه باسم پاريوشانا Paryushana ويعقبها يوم من الفرح الصاخب والبهجة. وهذا اليوم أهم عيد فى العام اليانى. ولاشك أن هذه الآداب السامية لليانى كانت أحد أهم أسباب بقاء العقيدة اليانية.

ومن الناحية السطحية الظاهرية، تتداخل اليانية على نحو ما مع الهندوسية. فاليانيون يعبدون الأرباب الهندوس، ويُستدعى البراهمة لعقد طقوس الزواج والجنائز. ورغم أن تماثيل الأرباب تظهر فى المعابد اليانية فى أوضاع تجعلها ثانوية بالنسبة لتماثيل التيرثانكارات Tirthankarat، فإن هذه الأرباب مجرد كائنات (موجودات) محدودة قادرة على منح البركة المؤقتة على المتعبدين لها. إن التيرثانكارات البالغ عددها أربعة وعشرين (الأرواح العظيمة التى بشَّرت بالعقيدة الصحيحة فى الماضى البعيد) أصبحت الآن غير قادرة على منح أى بركات مهما قلت، لأنها انفصلت تماما عن المادة ولم يعد لها صلة بالكون من تحتها، فهى تراقب الكون بوعيها الكلى غير المرتبط بالزمان. لكن توقير هذه التيرثانكارات مصدر عظيم للجدارة الروحية، فهى الإلهام الحقيقى لليانى مهما ارتبط بالدنيا. ولم تحاول اليانية أبدا أن تتواءم مع التوحيد The-ism، وظلت اليانية فى جوهرها طوال ألفَىْ سنة خلت نظاما منكرا للتوحيد، متسما بالزهد، له قِيَمُه الأخلاقية وتدريباته الروحية، مع نظرة مغرقة فى التشاؤم لهذا الكون.

وقد طور اليانيون عقائد كوزمولوچية (متعلقة بالكون والخلق) لها عدة ملامح شائقة، يعتقد اليانيون أن فى الكون ما لا يُحصى من الأرواح كلها وقعت فى شراك المادة، ويظهر أن هذه الأرواح ذات بنية (أو تكوين) ذَرِّى atomic (وهذا يماثل ما هو موجود فى مذهب ڤيشيشيكا Vaiseshika فى الفلسفة الهندوسية، ولأن عدد الأرواح غير محدد (لانهاية له) فإن معظمها ستظل تُتناسخ (تُتقمص) إلى ما لا نهاية، وعلى أية حال، فلأن كثيرا من الأرواح ستجد فى النهاية خلاصها، فإنها سوف تنفصل عن باقى الأرواح ليبقى عدد مطلق (غير محدد) فى السامسارا Samsara (عالم الميلاد والموت والميلاد ثانية فالموت، فالميلاد ... إلخ). وهذا يتم من خلال عملية ثابتة من التقدم

والنكوص دون حدوث جائحة دورية (كطوفان أو زلزال) كما هو وارد فى الليالى الكونية للكوزمولوچيا الهندوسية. ونحن الآن فىَ الفترة الخامسة،من الفترات الست للنكوص (الأفاساربينى avasarpini).

ففى الفترة الأولى من هذه الفترات يُترك الناس سُدًى (دون رعاية) لأن كل حاجاتهم تُقدم لهم بلا طلب وبلا عمل من خلال «أشجار راغبة Wlishingtrees» (كالپافركشا kal- pavrksha) تنمو فى مختلف أنحاء العالم، ولأن الناس كانوا يتحلون بالفضائل بشكل تلقائى فلم يكونوا فى حاجة إلى قيم دينية أو دين. وكانت أجسادهم ضخمة ويعيشون أعمارا مديدة. وفى الفترة الثانية قلت البركة شيئا ما. وفى الفترة الثالثة انتشرت الآثام بشكلها المعتدل فبدأت «الأشجار الراغبة» تذبل. وهنا بدأ الناس يحسون بالحاجة إلى الإرشاد والتوجيه، فبدءوا أولا يتطلعون إلى قادة (زعماء) طبيعيين. إنهم الآباء المؤسسون (كولا ـ كارا kula - kara) الذين حظوا بالاحترام والطاعة المطلقة بسبب حكمتهم السامية. هؤلاء الحكماء القدماء هم الذين علموا العالم مختلف فنون الحضارة التى أصبحت ضرورية بشكل متزايد طالما أن دولة السعادة التى شيدتها الطبيعة قد تركت مكانها لعصور أكثر شرا. وكان آخر هؤلاء الآباء المؤسسين هو رشابهاديڤا Rshabhadeva ـ وكان هو أيضا أول التيرثانكارات، والكلمة تعنى أول المعلمين للدين اليانى (أول الداعين إليه)، ففى أيامه غلب الشر لدرجة أن تعاليم الأخلاق والدين أصبحت ضرورية لكبح جماح هذا الشر.

أما الآن فالناس آثمون جدا لدرجة أنهم غير قادرين على العيش فى سلام فى مجتمع دون أن يجبرهم أحد على هذا، لذا فقد عين رشابهاديڤا ابنه بهاراتا Bharata إمبراطورا فكان أول إمبراطور. وبذا بدأت الدولة فى الظهور – إنها شر لابد منه فى عصر تكاثرت فيه الآثام. وحدث نكوص آخر فى الفترة الرابعة التى شهدت التيرثانكارات الثلاثة والعشرين الآخرين، وكان آخرهم ماهاڤيرا Mahavira. وبدأت الفترة الخامسة مباشرة بعد موته وهى الفترة التى نعيشها الآن، وستستمر ٢١ ألف سنة. وفى هذه الفترة سيستمر حال الناس فى التدهور؛ ستقل متانتهم وتتضاءل أجسادهم وتقل أعمارهم وفضائلهم، وسيختفى الدين الحق بالتدريج. وفى الفترة السادسة والأخيرة من فترات التفسخ والانهيار والتى ستستمر أيضا ٢١ ألف سنة سيصل الإنسان إلى الدرك الأسفل nadir، فلا يزيد عمر الواحد من البشر على عشرين عاما ولن يزيد طوله عنى ذراع.

أما الحضارة ـ تلك الظاهرة التى لم تنتشر إلا فى الفترات الوسطى من الدورة الكونية (الكوزمية) ـ فستُنسى ليعيش الناس كالسوائم العجماء غير قادرين حتى على بناء كوخ أو إيقاد نار. وفى نهاية هذه الفترة سيبدأ عصر جديد لتتحسن الأمور بعد ذلك ببطء، وستتكرر الفترات الست بشكل عكسى حتى نصل إلى عصر الذهب the age of gold مرة أخرى. وعلى هذا، فالكون يكرر نفسه باستمرار بانتظام كامل تكرارا لا نهاية له.

وعلى أية حال، فاليانية ليست نظاما أو نسقا جبريا (حتميا أو قَدَريا Fatalistic)، فالفلاسفة اليانيون يعارضون «الجبرية» بشدة، أما جبرية أو حتمية الكوزمولوچيا اليانية فيتم تأويلها من خلال نظرية معرفة محددة وواضحة تُعرف نسبيا باسم «عقيدة الجوانب المتعددة manysideelness» (أنكاتاڤادا anekatavada). وتفاصيل هذا النظام (النسق) تنطوى على غموض وعمق مما يصعب معه تناوله هنا. لكن جوهره الأساسى هو أن حقيقة أى قضية أو فرص متصلة بوجهة النظر المنبثقة عنها. فالجَزْر والمَدُّ فى العملية الكونية إنما تتم من «وجهة نظر» جبرية بشكل صارم، أما من منظور الفرد فإن لدى الإنسان الحرية لتحقيق خلاصه. فحرية الإرادة والجبر (القضاء والقدر) كلاهما صحيح نسبيا، والروح المحررة وحدها التى تدرك الزمان كله والمكان كله كوحدة معرفية واحدة من خلال موقعها الخالد (السرمدى) فوق الكون، هى وحدها التى يمكنها أن تعرف الحقيقة الكاملة المطلقة.

وإجمالى عدد اليانيين فى الهند اليوم ربما لا يزيدون إلا قليلا على المليونين. وهم كما كانوا منذ ما لا يقل عن ألفَىْ عام منقسمون إلى فرقتين (مذهبين) رئيسيتين: شيڤيتامبارا Sevetambaras وديجامبارا Digambaras، وإن كان هناك مذهب ثالث قليل الذِّكْر، ونعنى به ثاناكڤاسى Sthanakvasi الذى انبثق عن الشيڤيتامبارا فى كوچرات فى القرن السابع عشر. والملمح الأساسى لهذه الفرقة الصغيرة هو رفضها لعبادة الصور والتماثيل. وربما تكون صادقة فى زعمها أن يانية ماهاڤيرا الأولى لم تعرف عبادة الصور والتماثيل، إلا أننا يجب أن نعزو للتأثير الإسلامى السبب الأكبر فى رفضهم هذا. كما أن هذه الفرقة الصغيرة ترفض عددا من الممارسات السلفية لطائفة شيڤيتامبارا باعتبارها تأثيرا هندوسيا سيئا، ولا تسمح إلا بالقليل من التغيير فى

النظام الصارم الوارد فى الكتب المقدسة اليانية، رغم أنهم لم يعودوا يلتزمون بالعُرّى الكامل الذى التزم به ماهافيرا.

ورغم قلة عدد اليانيين فى الهند إلا أنهم لم يكونوا بلا تأثير، بسبب ثرائهم ورقيهم فى مضمار التعليم، وحرصهم على عدم الذوبان فى الكيان الهائل للهندوسية. وكانوا منذ فترة طويلة فعَّالين فى أعمال الصالح العام خاصة بناء المستشفيات لرعاية البشر والحيوانات، وتأسيس المدارس. وإصرارهم الصارم على الأهيمسا ahimsa ربما كان له تأثير أعظم على الهند الحديثة، فمن بين التأثيرات الكثيرة التى يمكن تتبعها فى فلسفة المهاتما غاندى، تأثير اليانية الذى لم يكن هو أقل هذه التأثيرات، لقد ولد غاندى فى كاثياوار kathiawar حيث كانت اليانية قوية.

وقد تأثر غاندى كثيرًا بداعية يانى قابله فى شبابه، وكان تأثره على نحو خاص بالمعلم اليانى فى القرن الماضى، ونعنى به رايشاند بهاى Raichand Bhai الذى ذكره باحترام شديد فى سيرة حياته. ولا شك أن عقيدة غاندى فى الكفاح السلبى (اللاعنف) مستقاة إلى حد كبير من اليانية.

(٧)

البوزيَّة

(أ) البوذية: الثيرافادا

بقلم: آى . ب. هورنر

سكرتير جمعية دراسة النص البالىّ (*)

مقدمة

كما أن المحيط الهائل ليس له إلا طعم واحد، ألا وهو طعم الملح، كذلك الذاما(**) Dhamma والمعرفة وضبط النفس Discipline، ليس لها إلا مذاق واحد، ألا وهو مذاق الحرية(***).

البوذية اسم أطلقه الغربيون حديثا على مجموعة كبيرة من التعاليم تعود إلى ٢٥٠٠ سنة مضت، تُعزى إلى جوتيما Gotema (بالسَّنْسِكريتية جوتاما Gautama) البوذا، وهو حكيم من عشيرة شاكيان Sakyan، وقد نشأ بعيدا عن عشيرته فى وقت لاحق لأنهم كانوا ينتشرون تاركين الهند ليقيموا فى مناطق أخرى. وكانت تعاليمه معروفة فى أيامه باسم الذما Dhamma (بالسنسكريتية ذرما Dharma) (انظر: ص ٢٥٣)، وتعنى ما هو حق وما يجب أن يكون، أو بوذا أسانا Buddha asana، أو رسالة بوذا وتعاليمه وشريعته. وقد حققت هذه التعاليم نجاحا وانتشارا كبيرين منذ ظهرت حتى يومنا هذا، وأصبح أتباعها الآن من حيث العدد هم الأكثر ـ خاصة فى جنوب شرق آسيا ـ من أتباع أى دين آخر. وتركز تعاليمها على السلام الداخلى والخارجى of peace; inner & outer.

(*) النص البالى: كلمات بوذا كما كُتبت باللغة البالية (إحدى لغات الهند).

(**) هى الذرما أو الذارما بالمعنى الوارد فى هذا المقال. (المترجم).

(***) المقصود بالحرية هنا الخلاص عن الدنيا كما يتضح من سياق المبحث. (المترجم).

وربما كان مصطلح «الدين» ليس ملائما لوصف البوذية ما دامت البوذية لا تؤمن برب أو ربوبية، ولا تؤمن بأى إيشافارا Isavara أو براهمان Brahman بالمعنى الذى ورد فى الأوپانيشاد (اليوپانيشاد)(*). والحياة فى البوذية ليست مقدمة أو إعدادا لحياة الخلود، وإنما هى نظام أو نسق للسيطرة على تعامل الإنسان مع الظروف الحالية (هنا والآن)، والتى لو حدث ونفذها بإتقان، فإن هذا سيؤدى بالتأكيد لما هو أفضل وإن كان على نحو تدريجى، وهذا ـ أى الإتقان فى التحكم فى الظروف الحالية ـ هو أسمى درجات الصلاح the highest good.

أما «الآخرة أو العالم الآخر Beyond» التى هى الهدف الذى سيصل إليه ويقطن فيه، فهى حقا «ما فوق الوعى» المعروف بالفعل لدى اليوجيين Yogis. وعندما يحقق المتأمل أو المتصوِّف (المستغرق فى التأمل الروحى) هذه الحالة النفسية أو العقلية حتى تستغرقه بعمق وبشكل تام، تتسامى الأشياء المادية تماما فلا تصبح جاذبة أو مستعصية أو حتى تعوق الحواس، فلا توجد ردود أفعال إزاءها، وهذه هى الحرية، وهذا هو السَّلام «فالأشياء غر المادية (الروحية) أكثر سلاما من المادية، والانقطاع Cession أكثر سلاما من الأشياء غير المادية (الروحية)». (Itivuttaka, p. 62).

وبين الزمن الذى دخل فيه المؤسس أو المُوجد Founder فى النهاية الأخيرة لدورة الميلاد والموت وإعادة الميلاد (Parinirvana) التى دار فيها وانطلق تاركا (الأساس) أو (القوام) حتى لا يبقى مجال لميلاد جديد ـ ومنذ تدوين هذه (الأقوال Sayings) و(المناقشات Discourses) و(الأحاديث Utterances)، انقضت أربعة قرون. وهذا يعود فى جانب منه إلى أنّ الهند فى ذلك الوقت لم يكن لديها مواد معروفة مناسبة للكتابة، وإنما مواد يحفرون عليها بيانات شديدة الإيجاز، كما يعود فى جانب آخر إلى أن العادة القديمة التى كانت موجودة بالفعل كانت تُعوِّل على الذاكرة البشرية لحفظ كلمات الأديان المنطوقة شفاهة ونقلها عبر الأجيال. لذا ظلت أقوال بوذا يتناقلها الناس شفاهة من ذاكرة تلاميذه وتلاميذ تلاميذه (تابعيهم).. فى سلسلة طويلة وبتتابع من الأساتذة إلى التلاميذ، طوال الأربعمائة سنة الأولى.

(*) راجع الهندوسية.

حتى عندما كان بوذا حيا لم تُبذلِ محاولات لنزع الزعامة منه فحسب، بل كانت هناك انقسامات وخلافات فى صفوف رجال الدين monks، رغم وجود آلية للحفاظ على الوحدة وتحقيق التناسق بينهم (من الذين حاولوا نزع القيادة من بوذا ابنُ عمه ديڤادتا Devadatta الموهوب الخائن). وبمرور الزمن وغياب توجيه البوذا واهب الشريعة (أو القانون) والذى كان يفسر كلماته بنفسه، ظهرت الخلافات فى الرأى وظهرت ١٨ مدرسة أو مذهبا، بل وظهرت من المذاهب مذاهب فرعية طوال القرنين الثانى والثالث بعد وفاته. ولأن عددا من هذه المدارس (المذاهب) رأت جوانب معينة من التعاليم Teaching والنظم من جانب، بينما رأتها مدارس (مذاهب) أخرى من جانب آخر، ولأن كلاً منها ركَّزت على نقاط بعينها، وراحت كل منها تُطور مسائل غير التى تطوّرها الأخرى ـ فقد ظهرت مراكز عبادة (مؤسّسات ديرية) مختلفة وولاءات محلية متباينة، رغم أنّها جميعا تعترف بولائها لبوذا وتعاليمه.

وتنبَّه ٥٠٠ أرهانت Arhants (الذين تدرّبوا تدريبا كاملا على تطوير قواهم العقلية وطاقاتهم النفسية) للأخطار المحدقة بالذرما(*) Dharma الحقّة، فاجتمعوا فى راچاچها Rajagha فى المجلس الأول الذى عقد بعد رحيل المعلّم Teacher من هذا العالم، بهدف أن يتلوا علنا ذرماه His Dharma ونظامه الديرى (Monastic discipline) ليضمنوا أنهم يعوهما جيدا وأن الذاكرة لم تخنهم، وليصلوا للنص الصحيح واعتماده كنص معتمد ليحفظوه ويعلّموه ويجلوه ويتَّبعوه. وكانت عقيدتهم المرشدة ودعامتهم هى أن «الذرما Dharma قد علمها فأحسن تعليمها البهاجاڤان Bhagavan» (واحد مبارك، واحد مجيد Exalted one, Blessed One). إنها ـ أى الذرما ـ تُحقق نفسها، ونتائجها (ثمارها) عاجلة. إنها شىء يدفع للأمام العامل بمقتضاها لأن يدمِّر الكرب anguish تدميرا كاملا. إن الرجل (أو المرأة) يكتسب ثقة كاملة فيها. ليس هذا فحسب فهو (أو هى) قد يضعها موضع التنفيذ، بل ويعيشها.

وكان رجل الدين أوپالى Upali هو واسطة عقد هؤلاء الأرْهَانات Arhants الذين حضروا المجمع الأول First Council، إذ أجاب عن كل الأسئلة التى طرحها أمامه كاساپا Elder Kassapa فيما يتعلق بتنظيم رجال الدين والراهبات. لقد تم الآن تكوين سلّة basket (پيتاكا Pitaka) تضم قواعد السلوك فى الحياة الديرية ـ حياة رجال الدين

(*) أو الذما أو الذارما. (المترجم).

(ڤينايا Vinaya) . وبعد قراءة قواعد السلوك الديرية Vinaya Pitaka سأل كاساپا Kasspa، سأل آناندا Ananda الموقّر عن الذرما . إن الذرما الآن موجودة فى سلّة المناقشات (ستّا پيتاكا Sutta Pitaka) التى تتكوّن من خمس مجموعات من التعاليم يُعتقد أنّ بوذا قال بها، بالإضافة إلى تعاليم قال بها رفاقه فى الحياة الديرية من رجال ونساء، لكن التعاليم الأساسية هى تعاليمه هو. وبالإضافة لهذا كانت هناك سلّة ثالثة، وهى سلّة الأبهيداهما Abhidhamma (بالسنكريتية: Abhidharma) وفيها تحليل لأكثر المصطلحات النفسيه والفلسفية اتصالا بالذرما مصنَّفةً ومشروحةً. وهذه السِّلال الثلاث معًا تضم التپيتاكا Tipitaka (بالسنسكريتية Tripitaka) أو سلال النصوص الشرعية الثلاث. وهذه المجموعة المتعددة المجلدات ـ التى تُعرف أحيانا بالشرائع اليالية Pali Canon لأنها كتبت بهذه اللغة ـ هى المصدر المعتمد للتعاليم بالنسبة لأولئك الذين يتمسكون بالبوذية فى شكلها السَّلفى (الأورثوذكسى) والأقدم. هذه البوذية الأورثوذكسية تُعرف باسم الثيراڤادا (بالسنسكريتية Stliaviravada)، والكلمة تعنى عقيدة الحكماء القدماء أو تعاليمهم ـ والمقصود بالحكماء القدماء رفاق بوذا وأتباعه القدماء، وقد كان بعضهم موجودا فى المجمع الأول لتنقية الذرما، أى إبعاد ما هو دخيل عليها.

وتجمع الروايات أنه بعد حوالى قرن من موت Passing بوذا راحت مجموعة من رجال الدين البوذيّين (الرهبان) تبحث تسهيل الأمور فى عشر مسائل فى نظام (الرهبان ورجال الدين). أما المجمع الثانى فتم عقده فى ڤيسالى Vesali للتعامل مع هذا الموقف (النظر فى أمر التيسير)، لكن الأقلية المتمردة، رفضت الإذعان لقرار الأغلبية الأورثوذكسية وانشقت عنها، فأصبحت هذه المجموعة المنشقة معروفة باسم ماهاسانچيكا Mahasanghikas.

كان هؤلاء أول منسحبين، وخرج منهم مذهب فرعى آخر (الماهاڤاستو Mahavastu) وهم الذين وضعوا عددا من التفسيرات المختلفة على الستا Sutta والڤينايا Vinaya، ورفضوا أجزاء بعينها من «الشريعة اليالية Pali Canon » التى أقرها المجمع البوذى الأول.

وبقولهم بموجود كامل فوق العالم Supermundane ولا يظهر فوق الأرض إلاَّ بجسد شبحى (سرابى أو كالخيال)، يكونون سابقين بعقيدة التثليث Trikaya (الأجساد أو

الكائنات الثلاثة) التى أخذت بها الماهايانا Mahayana. ومن بين المدارس (المذاهب) الثمانى عشرة كان السارفاستيفادين Sarvastivadin هم الأكثر التصاقا بالثيرافيدا، وهم القائلون بأن كل شىء فى الماضى والحاضر والمستقبل، يوجد من خلال إنكار أى جوهر دائم فى موجود فرد، بل وأيضا إنكار الطبيعة السَّامية المطلقة لبوذا.

وعُقدت مجامع بوذية مختلفة على فترات غير متتابعة، وكان هدفها دائما هو تنقية المدوَّنات الدينية، وإعادتها إلى أصولها التى كانت شفاهية ثم كُتبت بعد ذلك، وعُقد المجمع السادس من هذه المجامع فى رانجون Rangoon تخليدا لذكرى القرن الخامس والعشرين من العصر البوذى، وقد انتهى هذا المجمع مؤخرا (نُشر هذا الكتاب سنة ١٩٥٩).

ورغم أن أعضاء المجمع الأول كانوا قد أولوا عناية فائقة للاحتفاظ بكلمات بوذا ومناقشاته the Disourses كما يتذكرونها ، فإنَّ بوذا نفسه لم يعتبر كلماته على هذه الدرجة المفرطة من القداسة ولا اعتقد أن تعاليمه يجب الإيمان بها ككل متكامل، ولا اعتقد أنه يجب ترديدها كنص دون أى خطأ. إن رأيه فى هذا يختلف عما يؤمن به البراهمانيون المعاصرون الذين يسخطون إذا وقع أحد رجال الدين عندهم فى خطأ لفظى عند تلاوة الصيغة الخاصة بالأضحية .

لقد دعا بوذا إلى أن يقوم كل شخص بدراسة التعاليم لنفسه وتجريبها بنفسه . لكن النقطة الشاملة فى هذا هى أنه لا يوجد إلاّ طريق واحد Sole Way لتطهّر الموجودات وقهر الشهوة (الاشتهاء أو الرغبة فيما لدى الغير) والاكتئاب، وهى المصدر الذى منه يستقى عالم الحواس، أو إبعاد الرغبة الملحة والجهل اللذين يعوقان الموجودات الحسَّاسة ويربطانها بعجلة عدم الاستقرار والفنائية، وهما الأمران اللذان تدعو البوذيّة للتحرر منهما، وترسم الطريق لذلك. إن (الطريق the Way) الذى تحتِّم البوذية على أتباعها سلوكه للهروب escape (أو للخلاص) ليندرجوا فى سلك الأبدية (اللاموت) والاستقرار (اللاتغير)، هو طريق ضيق (محدود) ومستقيم. ورغم أن رجال الدين البوذيين أشاروا لهذا (الطريق)، فإن على كل فرد أن يستكشفه لنفسه من جديد «حتى لو جهده الجهد» (Dhammapada, 276) للوصول إلى النهاية لينبذ (الطريق) كما يترك عابر النهر طوّافته بعد وصوله للشاطئ الآخر. وإذا التزم الطَّموح برغباته وسار

على وفق هواه وانحرف عن (الطريق the way) ولم يسخّر طاقته كلها فى المعركة (النضال)، فإنه سرعان ما يضيع منه الهدف «فالكَسُول يعيشُ حزينا، فالكسل شرٌّ كامن فى النفس غير الماهرة. ويالحسرته فالهدف الذى لم يستطع تحقيقه كان عظيما! لكن الذى يحفز طاقته يعيش سعيدا بعيدا عن حالة الخمول والكسل التى تُغلِّف النفس (العقل)، وعظيم هو الهدف الذى حقّقه، فالوصول لما هو أسمى (أو تحقيق الكمال) لا يأتى من خلال الدَّنيَّة (ما هو منحط What is Low) وإنما من خلال ما هو سامٍ، يتحقق السموّ. لذا احفِزْ طاقتك للإنجاز.. تفوَّق لتصل لِمَا لم يتحقق بعد.. تفوَّق أو تحقق (Samyutta - Nikaya, 2,29) ... ودرِّب نفسك بالتفكير: «سوف لا نتقلَّص أو نتراجع وإنما سوف نناضل... فبهذا النضال قد نصل إلى دوَّامة الطاقة (ذروتها)، وبوصولنا إليها نكتسب قوة بشرية وطاقة بشرية ونضالا بشريا من النوع الذى لم نكن قد اكتسبناه من قبل» (Anguttara - Nikaya 1, 50). لكن طالما أنَّ فردا ما لا يستطيع تطهير Purify شخصٍ آخر، فإن على كل طَمُوح - بنفسه وبطاقته وجهده وكفاحه واجتهاده - أن يسلك (الطريق) Way ويتبعه، ذلك الطريق المؤدِّى إلى (البركة) أى بركة الانعتاق (الخلاص) من الكُلِّيةِ الوجودية Ubiquity ، والمؤقّتيَّة (اللأدوامية Impermanence) أو الفناء الذى هو ضد الخلود.

والمعرفة المتعلقة بهذا الانعتاق (التحرر) تُسمّى أنَّا anna. إنها معرفة روحية عميقة gnosis. إنها مساوية «للكهانة البوذية النقية arhantship» أو «الكمال». إن المرء لا يصل إليها فورا أو بشكل عاجل وإنما بالتدريب الطويل التدريجى وبالممارسة، وبالتقدم الحثيث (Majjhima - Nikaya 1, 469 etc). فغالبا ما تكفى الكلمات والعبارات ذوات المعانى العميقة والكاملة، والتى ينطق بها شخص وصل (للحقيقة Reality) أو وصل للأشياء كما هى عليه حقيقةً - غالبا ما تصل سريعا لفهم من هم أقل درجة منه (أتباعه) بعد أن يقوم المعلمون والدعاة بشرحها وتفسيرها لهم، وبذا يمكن تطويرها وتطويعها وتحريرها لتوضع موضع التنفيذ. إن هذه العملية أصبحت أكثر تعقيدا بالنسبة لنا هذه الأيام. لقد طال عليها العهد وأصبحت بعيدة زمنا لأننا أصبحنا بعيدين زمنا أيضا عن عالم البوذية الهندية القديمة، لأننا لم نعد نعلم المعنى الدقيق لهذه الكلمات والعبارات بل ولا حتى ظلال معانيها دعك من دلالاتها الكاملة، فلا شك أنها

(أى هذه الكلمات والعبارات) كانت تحوى روابط أوسع وفوارق دقيقة لا تكاد تُدرَك كان يدركها الناس المستمعون لبوذا، أكثر مما ندركها نحن الآن.

وأكثر من هذا فالذرما Dharma ـ غالبا ـ ما كانت تُقدَّم للناس مختصرة، ولم يكن مقدموها يستخدمون عبارات مطوَّلة شارحة، وإنما كانوا يقدمونها كما علَّم بها بوذا (Majjhima Com. v. 60) لكنهم كانوا يفعلون ذلك (يقدمون الشروح) إذا رغبوا، وإذا وجَّه لهم أحد سؤالا، وكان ماها كاسانا Maha - Kaccana من بين أكبر ذوى القدرات على تفسير أقوال بوذا المختصرة. وهكذا يُظن فى بعض الأحيان أن «الشرائع البالية Pali Canon» كما نعرفها الآن ليست إلاّ تجميعا للشروح والتفسيرات لكلمات بوذا ومحاوراته. والذرما متاحة للناس كافة أى لكل من يريد سماعها، سواء أكانوا رجالا أم نساء، وسواء أكانوا من هذه العشيرة ـ أو القبيلة ـ أم تلك، وسواء أكانوا من هذه الطبقة أم تلك، ومهما كانت المهنة التى يمتهنونها أو الأسرة التى ينتمون إليها. وعلى النحو نفسه يمكن تعليمها لغير البوذيين أو لأىّ فرد من أفراد المذاهب الأخرى، ذلك لأن فهمها أو حتى فهم جملة واحدة منها قد يكون مصدر سعادة لهم لفترة طويلة» (Samyutta - Nikaya 4, 314 - 6).

ليس فى البوذية القبضة الشديدة للمعلم البرهمى (معلم البرهمان فى الهندوسية) (Digha - Nikaya,2,100)، ولا معارف للخاصة وأخرى للعامة، أو بعبارة أخرى ليس فيها ما هو مقصور على فئة أو طبقة دون أخرى. فالذرما متاحة ليفهمها كل شخص على وفق مقدرته. إنها تعاليم عامة يعتبرها كل شخص موجَّهة له (Majjhima Ni-kaya,1,249)، فبوذا كان قادرا على التكيف مع المستوى العام لفهم من يستمعون إليه: «الآن، إننى أعرف جيدا عندما أكون على وشك الالتقاء بجماعات من الناس، أعرف حتى قبل أن أجلس إليهم أو أتحدث إليهم أو أعلمهم أىّ نوع من الناس هم، لأكون من هذا النوع ذاته، لتكون لغتى هى لغتهم، ولأبهجهم بالحديث عن الذرما بطريقة تجعلها مقبولة منهم تثير فيهم الطاقة، وتبهجهم (Digha - Nikaya, 2, 109). ومع هذا كان يوجد أحيانا بعض الرجال مثل أريطها Arittha الذى كان صائد صقور، وساتى Sati الذى كان صائد أسماك، وذلك قبل أن يصبحا من رجال الدين البوذيِّين، إلا أن أيًا منهما لم تلمع فى عقله ومضات الذرما ولا النظام الذى وضعه بوذا، رغم كل المحاولات التى بُذلت لتفهيمهما (Majjhima - Nikaya 1,132, 258).

البوذية المرتبطة بالإيجاز ارتباطا وثيقا والتى انتشرت فى الهند فى ذلك الوقت، أخذت بالقول بأن الموجودات الحسّاسة مرتبطة بعجلة السامسارا Samsara، أى الارتباط بدورة الميلاد بعد الميلاد أو الحياة التى تتلوها حياة، وذلك بفعل كرما Karma لا تنتهى (Pali, Kamma, 225, 283 ff.) بمعنى حِكْ (من الحياكة) لعملية الصيرورة be-coming أو الاستمرار برغبة شديدة (Anguttara - Nikaya 3, 400) فالموت ليس هو النهاية وإنما ولادات جديدة حتى تكون الأعمال الاختيارية التى تم إنجازها، سواء فى ميلادات سابقة أو فى الميلاد الحالى (الحياة الحالية)، حاملةً آثارها لميلادات مستقبلية (حياة مستقبلية) حتى تنتهى إلى الكرما «Karmic end». عندئذ يتوقف التأثير.

والنتيجة الطبيعية المرتبطة بهذه العقيدة هى أن الجنس البشرى يتّسم بوجود فروق فردية فى الإمكانات العقلية والتطور الخُلقى (بضم الخاء) رغم عدم وجود فروق فى الأجساد (التكوين البيولوجى)، بينما بقية الموجودات الطبيعية مختلفة «طبيعيا» (Suttanipata, 600ff)، وهذا معنًى لم يكن هو نفسه الذى يفهمه كل من سمع الذرما ـ رغم أنها قدّمته بالطريقة نفسها ـ فليس كل من سمع هذا المعنى بقادر على فهمه وتقديره والتوغل فى أعماقه ودقائقه، بالدرجة نفسها التى قد يعيها آخرون.

لقد كانت الهند فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد قد وصلت بعد أعوام طوال من المناقشات، والتعاليم والممارسات، إلى مرحلة هياج (أو سعار) دينى تأملى كبرى. مرحلة كبرى تتسم بالاعتماد على التجريب والخبرات الذاتية، مرحلة كبرى قوامها حب الاستطلاع والرغبة فى المعرفة، وامتزج كلُّ هذا باتجاه ملحوظ نحو التسامح، وكانت الهندُ مستعدةً دائما للزرع (بَذْر البذور) والحصاد ومستعدة للتأمل، وقبول (أو رفض) بعض المحاصيل الجدى فى الفكر الروحى والفكر التنظيمى . وكانت الظروف ملائمة لمنظِّم يمكنه أن يجمع على نحو ما ما تفرق، ويوحّد على نحو ما بعض العناصر معا على نحوٍ متماسك ومثمر، ومناسبة لزعيم (قائد) مشهود له بطاقاته وقدرته على نشر تعاليمه، زعيم يطبق ما يدعو إليه، ويدعو لما يفعله (يقول ما يفعل، ويفعل ما يقول) ليجد للناس مَخْرَجًا من التشوش الفكرى، وليقدم تعاليم بديلة يمكن اختبار قيمتها ومدى قابليتها للتطبيق من خلال مسيرة الحياة نفسها. لقد كان هناك لعدة سنوات جماعة من البهيكشوش Bhikshus (أى رجال يحملون أوانى يتلقون فيها

صدقات من فُتات الأطعمة وبقاياها)، وكان هناك نسَّاك ومتقشّفون يعيشون فى الغابات بعيدين عن الناس، وكان هناك رجال ونساء جَوَّالون، كما كان هناك من ينخرطون فى مناقشات أثناء تجوالهم، وكان هناك زهاد يمارسون أنواعًا مختلفة من التقشّف الشديد وينحرون الأضاحى للقمر والنار وغيرهما، وكان هناك تلاميذ يتحلّقون حول الدعاة (المعلّمين)، وكان عددهم يختلف من معلم إلى معلم وربما اختلفت أيضا درجة تنظيمهم.

وباختصار، لقد كانت هناك اثنتان وستون فرقة مهرطقة (من الزنادقة) أشارت إليها الشرائع الپالية Pali canon، بالإضافة إلى عدد كبير من المذاهب عن عقائد الزعماء الدينيين الستة الكبار الذين كانوا معاصرين لبوذا: بورانا، وكاسابا، وماكهالى جوسالا Makkhali Gosala زعيم الزهّاد العراة (أجيڤاكا Ajivakas)، وأجيتا Ajita الذى يغطى رأسه بغطاء (غُتْرة أو شال)، وپاكوذا كاسايانا Pakudha kaccayana، وناتاپوتا الزعيم اليانى (الچانى) ورئيس جماعة منظمة ومزدهرة من الرهبان والراهبات وغيرهم من أرباب البيوت وربّاتها ممن لهم وجود فى الهند حتى الآن، رغم أن عددهم بدأ يقل وهذا مما يدعو للأسف (See P. 261). وأخيرا، كان هناك سنچايا بيلاتثيپوتا Sanjaya Belatthiputa «المتلوّى كسمكة الأنكليس» وقد أُطلق عليه هذا الوصف لأنه لم يقدم إجابات قاطعة شافية للأسئلة التى شغلت عقول الناس، مثل تسأولهم : هل الكون محدد أم لا نهائى؟ أم هل هو محدد ولا نهائى معا؟ أم أنه لا هو نهائى ولا هو لا نهائى؟ وهل هناك حياة أخرى أم لا؟ أم أنه لا عالم آخر؟ أم أن العالَمَيْن لا وجود لهما (عالمنا الذين نحن فيه والعالم الآتى)؟

لقد كان ناتاپوتا Nataputta اليانى (الچانى) وماكهالى جوسالا أكبر منافسين لبوذا. فهذان المفكران المعاصران له ، كانا يبحثان عما يمكن أن نسميه «الحقيقة»، وكان بوذا مختلفا معهما غالبا سواء فى وجهة نظرهما أو طريقتهما فى طرح القضايا التى قد يكونون متفقين عليها (وإنما الخلاف فى طريقة الطرح) ، ومع هذا فلا شك أنهما متفقان فى صياغة البنية الهائلة للرهبان البوذيين والراهبات البوذيات ، التى أخذت شكلها تدريجيا. لقد راح بعض هؤلاء الرهبان والراهبات على سبيل المثال يرتلون قواعد الپاتيموكها Patimokkha، أى التراتيل التى يجب تكرارها عدة مرات فى الشهر، وقد اتبعهم فى هذا البوذيون بترديدهم لنظام الرهبنة البوذية (السامجا Vinaya (Samgha Pitaka 1,101). وآخرون واظبوا على البقاء فى مكان واحد لا يتحولون عنه طوال

الشهور الثلاثة أو الأربعة المطيرة. إنهم لا ينتقلون ولا يسافرون فى هذه الشهور مخافة إلحاق الضرر بالنباتات الغضّة أو إيذاء الكائنات الرقيقة أو الحياة الحيوانية بشكل عام. لقد أصبح الرهبان البوذيون ملتزمين بهذه القواعد الديرية أسوة بأصحاب المذاهب الأخرى، لا يغادرون مكانهم فى الموسم المطير إلاّ للضرورة القصوى على ألا تزيد مدة الارتحال (أو البعد عن محل الإقامة) على أسبوع. فاليانى (الچانى) والبوذى (خصوصا اليانى) يؤيدون بشدَّة تعاليم الأهيمسا Ahimsa الهندية القديمة (لا تلحق ضررا، لا تلحق أذًى) وهى تعاليم مغرقة فى القِدَم ضاعت بداياتها فى غياهب الزمن. فحتى الأشكال الجنينية للحياة، بل وحتى الكائنات الدقيقة كالنمل، يجب على المتمسك بعقيدة الأهيمسا عدم إيذائها.

ومهما كانت تأثيرات المؤسسات الخارجية (غير البوذية) على السامجا Samgha البوذية من حيث التنظيم والاستمرار، فإن قواعدها الكثيرة وتنظيماتها، وما هو مباح فيها وما هو محظور ، كل هذا يُعزى إلى عبقرية بوذا نفسه، فهذه العبقرية كانت ذات تأثير لا يقل عن السلطات التشريعية التى راحت تدريجيا تؤثر فى السامجا البوذيّة. ورغم أن الراهبات البوذيات لم يعد لهن وجود الآن، فقد ظل الرهبان البوذيون بأعداد كبيرة يدعمهم الأتقياء البوذيون من الجنسين (رجالا ونساء) بالهبات: ملابس، طعام، ومأوى ودواء للمرضى من هؤلاء الرهبان. وفى المقابل، فإن هؤلاء الرهبان يقدمون لجمهور المؤمنين بالبوذية أفضل الهدايا، ونعنى بها الذرما Dharma . ورغم أن جمهور البوذيين من غير رجال الدين لا يجتمعون معا بالتنظيم نفسه الذى يحكم اجتماعات اليانيين من غير رجال الدين أو اجتماعات الرهبان البوذيين، إلاّ أن البوذيين يتحلّقون حول إيمان محورى يجمعهم جميعا وهو إيمانهم بصفات بوذا السّامية وحكمته وعطفه، وإيمانهم بالذرما التى علّمها ودعا إليها، وإيمانهم بسامجا الرهبان Samgha of arhants التى هى مستودع الذرما.

ورغم أن هذا الفصل يتناول فى الأساس بعض التعاليم (الدينية) الرائدة الواردة على وجه خاص فى السوتا ـ پيتاكا Sutta - pitaka للپيپيتاكا الپالية Pali - pepitaka، التى هى مجموعة الشرائع الوحيدة التى وصلتنا كاملة، فثمة مجموعات أخرى موفرة فى السنسكريتية والصينية والتبتية. وبالنسبة لبوذية البوذا ـ كما تُسمى أحيانا ـ وما يتصل

بها من أعماق وذرى ودقائق، وبما فيها من تضامن وتماسك، وبإشارتها الواضحة لشىء أكثر مما يمكن أن يُقال بالفعل أو أكثر مما تتحمله الكلمات ـ إنما هى تترك مجالا هائلا للشرح والكشف ، والدراسات المفصّلة، وإعادة البناء، دون أن يعوقها جدب أو عقم. إنَّ متانتها وإمكاناتها الإبداعية هى المسئولة عن تكوين المدارس أو المذاهب الأولى، وهى المسئولة عن الانقسامات التى حدثت لاحقا وبقائها حية وانتشارها فيما وراء الهند، وتعمقت جذورها فى بلاد آسيوية غير هندية فكانت مصدر إلهام لكثير من الفنون. فالبوذيون فى سيلان وبورما وكامبوديا ولاوس ينظرون للپيپيتاكا الپالية لا كمصدر للسلوك السوى الماهر فى الحياة، وإنما كمصدر للإلهام «الدينى» والروحى الذى ينمو ليقترب من إنجاز ، يودون إنجازه فى حياتهم مما هو أكثر صحّة وحكمة.

وقد وصلت هذه التعاليم أيضا إلى الصين. وترسّخت فيها ، وكان وضعها فى الصين كوضعها فى اليابان والتبت ومنغوليا. وقد تحقق المفكرون والفلاسفة من أن الذرما Dharma (أو الذما Dhamma) فى الشرائع الپاليّة Pali Canon المتسمة بالعمق ظاهرا وباطنا، قد اتخذت أشكالا مختلفة؛ فى كلماتها وعناصرها أو أفكارها، وعلى هذا الأساس قامت كبناء هائل على قاعدة عريضة؛ معماريا وتأمليًا وإيمانيًا وميتافيزيقيًا بل وفكريًا وفلسفيًا، وكان لها فى بعض الأحيان أساطيرها، ومقولاتها التى يمكن البرهنة عليها. إنه الكيان الهائل الذى أُطلق عليه اسم الماهايانا Mahayana (المجال الأعظم أو الأداة العظمى Greata Vehicle) التى هى وسيلة للتقدم والتوغل فيما وراء الأشياء.

وكثير مما هو فى الماهايانا شائع ـ فى الأساس ـ فى الثيراڤادا ـ الحقائق الآرية الأربع، والطريق ذو الشُّعَب الثمانى والنيرڤانا Nirvana (نيبانا Nibbana) ـ هناك مسألة واحدة أود ذكرها هنا إذ يبدو أن توجُّهَها مختلف. وأعنى به ذلك النوع من الموجودات المعروف باسم بوذيساتڤا Bodhisattva (پالية: بوذيستاتا Pali, Bodhistatta) وهى كلمة قد يمكن ترجمتها بـ «الكائن الحاث على التنوير» Being seton Enlightenment. وعلى هذا فبعض الماهايانا Mahayana Sutras يعترفون ببوذيساترات متعدّدة ، وبالنسبة لهذا الأمر أيضا فإن البوذات Buddhas وكذلك الماهاساميجيكات Mahasamghikas يعتقدون أيضا فى وجود عدد من البوذيساتڤات ـ كلها كائنات علوية (فوقعالمية Supermundane) قادرة على اختيار نوع الميلاد الذى

تدخله وأفضل الطرق لمساعدة البشرية الآثمة على عبور محيط السامسارا Sam-sara(*).

وبالنسبة للتراڤيدا - من ناحية أخرى - نجد أنه بينما تقدم لنا كتاباتها عددا من البوذات Buddhas سبقت البوذا جواتاما Guatama (الذى تُنسب إليه البوذية المعروفة) إلاّ أنه لا يوجد إلاّ بوذيساتڤا واحد، والمقصود به الموجود العظيم Great Being الذى نذر منذ دهور لا نهائية أمام ديبامكارا Dipamkara (واحد من أول البوذات Bud-dhas) ذات يوم أن يحقق لنفسه التنوير الكامل. ومنذ قدّم هذا النذر الذى كان لابد أن يتم فى حضور بوذا a Buddha، دارت البوذيساتڤا لتكون ميلادات كثيرة (Dhammapada, 153) غالبا ما كانت تمر عبر مشاق وصعوبات بدلا من أن يحقق نذره. ففى ٥٤٧ قصة عن مواليد سابقة على البوذا تروى لنا الچاتاكا البالية Pali ja-taka الأدوار التى قام بها كحيوان أو طائر أو ديڤا (انظر p.294) أو إنسان. بل إن بعض المجموعات الكتابية الأخرى (الماهاڤاستو على سبيل المثال) تضم قصصا أخرى مختلفة إلى جانب قصص أخرى بعضها مماثل (أو مشابه) للقصص البالية، ونجد أن مشاهد من هذه الحكايات وكذلك من حياة البوذا Buddha قد صوّرت فى اللوحات الجِصية (الفريسكو)، بشكل واضح فى الكهوف فى أچانتا Ajanta، وفى المنحوتات في بهارهت Bharhut وفى بوذ - جايا Bodh - Gaya وعلى البوابات الرائعة فى سانشى Sanchi، وهذه الأماكن التى ذكرناها مجرّد أمثلة. ويُرمز للحضور البوذى بالرموز: الشجرة (تنوير)، ستوپا Stupa (معانٍ مختلفة)، عجلة (ذرما) أو عن طريق آثار أقدامه، لأنه كان يخشى أن يُعبد بعد موته فى صورة بشرية. بل إن شخوصًا حققوا شعبية فى وقت لاحق أظهروه فى أوضاع نمطية، كتصويره وهو يدعو الأرض لتشهد التنوير أو التعليم (إلقاء تعاليمه) أو التأمل أو دخوله فى الپارينيرڤانا Parinirvana أى الانعتاق النهائى من الوجود الظاهرى Phenomenal existence. وليس قبل ميلاده هذا (بوذا) وهو الميلاد الأخير له، عندما وُلد باسم سيدهارثا جواتاما Siddhartha Guatama، فأصبح البوذا بعمله النهائى السامى لتحقيق التنوير الكامل لنفسه.

وبوذا لقب يعنى المتنوّر ، ولا يجب إطلاق هذا اللقب بمعناه المحدد على المعلّم من

(*) دورة التناسخ.

البشر من الديڤات Devas إلاّ بعد التأكد التام من وصوله لليلة التنوير Awakening. إنه بذلك يكون قد وصل إلى درجة التفرّد فى الأزمنة التاريخية (المعروفة) ليكون سُمَا Summa بوذا (الواحد المتنور) ، إنه الواحد الكامل الذى نوّر نفسه بنفسه.

البوذا Buddha

« ـ ما كان يجب أن يُعرف، عَرفْتُه بنفسى،

ـ وما كان يجب تطويره طوَّرته (بنفسى) ،

ـ وما كان يجب استبعاده، استبعدته بنفسى،

ـ لذا فأنا بوذا Buddha (المتنوّر).(Suttanipata 558, Theragatha 828, Majihima. 2, 143)

لقد أصبحت حياة سيدهاتا Siddhattha (بالسنسكريتية سيدهارتا Siddhartha) الذى سيصبح بوذا السامى تتردد كثيرا، فلا أرى هنا لزوما إلاّ لعرضها بإيجاز. إنها تنقسم إلى قسمين محدّدين تصل بينهما ستة أعوام قضاها فى تقشّف وزهد شديدين. لقد كان التنوير حدًا فاصلا بين القسمين. وُلد سيدهارتا فى حوالى سنة ٥٦٣ ق. م. (رغم وجود خلاف حول هذا التاريخ) عند سفوح تلال نيبال بالقرب من كاپيلاڤاتو Ka-pilavatthu ، من أسرة جوتاما Gotama (بالسنسكريتية: جاوتاما Goutama) التى تنتمى إلى عشيرة الساكيا Sakyas الكريمة المشهورة التى كانت عشيرة من النبلاء أو المقاتلين (الكشاتريا Kshatriyas) (بالپالية: Khattiyas ـ انظر ص٢٥٣) وتُرّجع هذه العشيرة أصلها إلى الشمس (أى يقول أفرادها إنهم منحدرون من الشمس the sun). لذا، فإن من بين الألقاب الكثيرة التى أطلقها البوذيون عليه فى وقت لاحق «ابن الشمس» وحكيم الساكيان Sage of Sakyans . وماتت أمه بعد مولده بأسبوع فنشأ فى رعاية خالته وامرأة أخرى رعته (أمه بالتبنى) واسمها ماها پاجاپاتى Ma-hapajapati؛ وبذا كانت له أُمّان كما جرت العادة أحيانا بالنسبة للرجال العظماء. وقد عاش عيشة ناعمة حتى التاسعة والعشرين من عمره، شابا ثريا صحيح البدن ومارس كل أنواع الرياضة التى يمارسها الرجال. وتزوج من فتاة ساكيانية جميلة أنجبت له طفلا أسماه راهولا Rahula والكلمة تعنى الرباط، لا ليكون رباطًا بين الزوجين

المؤمنين، وإنما رباط قد يربط الأب بالعالم وكل ما يمكن أن يقدمه له من مباهج إذا لم يكن (أى بوذا) بوذيساتڤا Bodhisattva واضعًا فى اعتباره عندئذ أن هناك مخاطر فى الملاذ الحسّية، وأصر على أن يجد مهربا (خلاصا) من الألم الذى ارتبطا به (هو وزوجته) كما تحقق. فلابد والأمر كذلك أن يهجر البيت رغم مباهجه المغرية، فخرج وليس معه إلاّ قائد عربته وحصانه.

ويعتقد الثيراڤاديون(*) أن سيدهارثا Siddhartha كشخص، وكبوذا as Buddha، كان رجلا (إنسانا) لا هو إله ولا هو خالق وليس خرافة أو أسطورة. لذا فقد كان ـ كما اعتقد هو ـ عرضة للميلاد والشيخوخة والهرَم والوفاة والأسى والتلوّث. لكن ألم يَسْعَ هو ليكون «غير مولود» و«غير قابل للشيخوخة» و«غير قابل للدمار» و«غير قابل للموت» «لا يلحقه الأسى» و«لا يتعرض للدنس». وقد أطلق على كل من هذه اسم النيڤارنا Nivarna (بالپالية Nibbana) لهذا الغرض ترك بيته. لقد كان تحقيق هذا هو قضيته. (Majjihima Nikaya 1,163).

ومنذ الليلة التى انطلق فيها سيدهارثا خارجا من بيته، وضع فى اعتباره أنه لم يترك بيته فحسب، وإنما ترك أيضا إغراء مباهج الرغبات الحسيّة. لقد قضى الأعوام الستة التالية فى حالة كان فيها على عكس حاله قبل ذلك، تلك الحال التى ذاق فيها طعم النعيم والراحة، لقد جرَّب إماتة الجسد، تلك الممارسة التى اعتقد كثيرون من معاصريه أنها تؤدى إلى تحقيق أهدافهم فى السمو الروحى. لكنه أدرك أخيرا أنه حتى أقسى ممارسات التقشف والزهد لا جدوى منها. لكنه ظل يبحث عن حل، فأصر على تجريب طريق آخر للتنوير (أو النهضة Awakening)، فتناول قليلا من الطعام وظل عدة أسابيع معتزلاً فى وضع واحد (لا يغير وضع جلسته أو وقفته) تحت شجرة من أشجار البو (بو Bo أو Bodhi) ـ شجرة التنوير على ضفاف نهر نيرانچانا Naranjana فى مكان بهيج مناسب تماما لشاب ميّال للنضال (المفهوم نضال النفس أو مجاهدتها) (Majjhjma Nikayai). وذات ليلة كان الوقت فجرا تقريبا ، وهو جالس وقد عقد ساقيه (جالس متربعا) ينعم ببركة الحرية، أتاه التنوير الكامل Enlightment or Awak-ening فانطلق من الجهل إلى المعرفة، ومن الظلمة إلى النور، ومن الفنائية إلى اللاموت. لقد أتاه ذلك وامضا وكاملا وتاما. لقد كان ذلك حدثا هائلا مذهلا. فمن

(*) أى البوذيون الأصوليون.

النادر أن يظهر التنوير فى العالم. وعلى وفق الروايات البالية، فإن البوذا التى تلبست جوتاما تنطوى على ستة وعشرين بوذا: أولهم ديباماكارا Dipamakara الذى ظهر منذ عهود سحيقة جدا ، وأحيانا يُذكر أربعة بوذات آخرون معروفون بالاسم هم أسلاف ديباماكارا، وفى روايات أخرى أنهم سبعة أسلاف أولهم فيپاسين Vipassin الذى ظهر منذ واحد وتسعين عهدا aeons (Digha - Nikaya)، وهو العهد الذى كانت فيه البوذيساتڤا تمارس حياة الزاهد العارى (jataka I, 390). وكان البوذا الآتى هو مايتريا Maitreya (بالبالية: ميتّيا Metteyya) وهو اسم يعنى اللاصداقة، وكان البوذا جوتاما قد تنبأ بقدومه (Digha - Nikaya 3, 76) ، وكان يعتقد أنه كان منتظرا فى التوزيتا Tusita عالم أرباب (آلهة) البهجة، حتى نهوضه فى عالمنا هذا ليبشر بالذرما وليرشد لنظام الرهبان البوذيين.

ومنذ الليلة التى تنوّر فيها فصاعدا، أصبح البوذا جوتاما فعلا وحقا الواحد الذى نوّر نفسه (ساماسامبوذا Sammasambuddha). وكان بصوته الصادح الجميل مهيّأ بشكل فائق للتبشير بالذرما الخالدة (الأبدية) التى نفذ إليها واستوعبها عندما كان جالسًا تحت البو Bo مستغرقًا فى تأمل عميق . وهو فى هذا نجده يختلف عن طبقة أخرى من المتنورين (البوذا) يُعرفون باسم پراتيكابوذات Pratyekabuddhas (بالسنسكريتية: Paccekabuddhas)، لأنه رغم أن هؤلاء قد حصلوا على التنوير بجهدهم ودون مساعدة، إلاّ أنهم غير قادرين على الدعوة، لذا فقد كان وزنهم قليلا رغم إنجازهم (تحقيق التنوير لأنفسهم). وتُعدد الإيسيجيلى سُتّا The Sutta Isigili أسماء بعض هؤلاء البراتيكابوذات قارنة إياهم ببعض خصائص التنوير البارزة ممثلة فى بوذا «خاص» استنار بنفسه، لكنه حقق التنوير (الاستنارة) لنفسه فقط.

وبعد فترة من التردد، قرر أن يقدم الذرما لكل من يريد الاستماع إليها، وكان مدفوعا لهذا بقوى خفية. أما سبب تردده فى التبليغ بها فهو أنها عميقة، ويصعب فهمها، وقد تسبب للبوذا متاعب إن فشل فى بث دعوته. لقد دعا فى البداية خمسة رجال رافقوه فى سنوات الزهد والتقشّف الستّ، لكنهم كانوا قد تركوا رفقته عندما تناول ما ينعشه . لقد اقترب منهم الآن ونجح فى إقناعهم أن «طريق اللاموت قد أصبح موجودا: فأنا أعلّم الذرما وأدعو إليها (Vinaya - Pitaka 1,9) . وعلمهم التعاليم Discourse الخاصة بمنتصف الطريق the Middhe way، أى التوسط بين الانغماس

الذاتى self - indulgence وتعذيب الذات Self - torture . وتلاشت شكوكهم فى النهاية فتوغلوا فى فهم الدرما، ومرة بعد مرة طلبوا من البوذا أن يتركوا بيوتهم ليكونوا معه (فى حضرته). فكانوا بهذا الطلب نواة نظام الرهبنة البوذى (نواة أول تنظيم لرجال الدين البوذيين (bhikkhu - saingha) الذى ظل قائما حتى اليوم. لقد أصبح الروب الأصفر للراهب البوذى أمرا مألوفا فى بلاد آسيا التى تعتنق البوذية. وبعد سنوات قلائل ظهر نظام الراهبات (bhikkhuni - saingha)، لكن رغم أنه حقق مكانة كبيرة، إلاّ أنه أصبح هامدا غير فعَّال بسبب سلسلة من الظروف الداعية للأسف.

وسرعان ما زاد على هؤلاء التلاميذ الخمسة، خمسة وخمسون آخرون، فأصبح هناك واحد وستون من الأرهانتين Arhants (الرهبان البوذيين) . وكان على بوذا بعد ذلك أن يواجه الإغراء (العدو الداخلى) متجسّدا فى مارا Mara (الشيطان فى المصطلح البوذى) الذى أصبح من الآن فصاعدا إلى جوار السيد Lord's side حتى مات (أى السيد والمقصود هنا بوذا) ، ولم يستسلم له البوذا أبدا: «فخير لى أن أموت فى معركة من أن أعيش مهزوما» (Suttanipata 440). لقد تحرر بوذا من عبودية شديدة. لقد كانت بهجة الحواس بالنسبة له ماضيا انتهى أمره. لقد تحرر من شباكها، وتحرر من مملكة مارا (الشر أو الشيطان) (Vinaya. Pitakai 1, 21)، فمارا Mara (أو الموت) لم يعد ينال منه، لأنه (أى بوذا) لم يعد يسير فى طريق الخطية، حيث المادة التى تغرى أو تغوى أو تنفّر عن طريق السمع والبصر والذوق واللمس. بل على العكس لقد وجد سعادته التى لا تقوم على الإدراك الحسّى.

وتتابعت أحداث أخرى فى إيقاع سريع. فعلى سبيل المثال ظهرت طريقة مختلفة لترسيم الرهبان البوذيين الذين تركوا بيوتهم، وجرى اهتمام جاد صارم للتنظيم للسامجا Samgha لتسير على النسق نفسه الذى كان موجودا فى الأعوام المنصرمة. لقد كان الأتباع الأولون قد رسّمهم السيّد Lord نفسه (المقصود بوذا) مستخدما صيغة بسيطة: «تعال أيها الراهب، الذرما تعاليم جيدة، ارتحل طلبًا لرعاية البراهما Brahma - faring (see p. 295) حتى تقضى تماما على الكرب». ووفقا للتنظيمات الجديدة، خُوِّل الرهبان البوذيون بترسيم الكهنة أو الرهبان الجدد فى الولايات بأن يقصوا شعر رأس المتقدِّم وشعر لحيته، وإلباسه روبًا أصفر ويطلبوا منه ترديد العبارة التالية ثلاث مرات: «إننى ألجأ إلى البوذا وألجأ إلى الذرما وألجأ إلى السامجا Samghe». وفى

وقت لاحق حلت محل هذه الصيغة صيغة أخرى أكثر رسمية وأكثر تعقيدا، مازالت مستخدمة فى المناطق المؤمنة بالبوذية الثيرافيدية.

وبدأ البوذا جولة على قدميه من تلك الجولات التى كانت سمة من سمات مرحلة دعوته الأولى على الأقل، لأنه فى وقت لاحق بدأ يستقر أكثر فأكثر فى دير (معبد) الچيتافانا Jetavana بالقرب من سافاثى Savatthi، وهو موضع وهبه إياه أناثاپنديكا Anathapindika. وفى الطريق بين بنارس وأوروفيلا Uruvela التقى مجموعة من ثلاثين رجلا سرعان ما أصبحوا من أتباعه، لكنه انزعج لأن واحداً منهم كانت امرأة قد سرقت ملابسه بينما هو يستحم مع رفاقه. وسألته هذه المجموعة: أرأى السيد Lord (المقصود بوذا) المرأة؟ فقال لهم: «لكن ماذا ستفعلون أيها الشباب مع امرأة؟.. أليس من الأفضل أن تبحثوا عن النفس؟» (Vinaya - Pitakai 1.23). لقد كان هذا السؤال المضاد ذا أهمية كبيرة لأنه يركز على جانب من التناقض الظاهرى الموجود فى قلب كل الفكر «الدينى»: إنكار الفرد لذاته، بتنازله عن نفسه ذاتها وليس بمجرد تنازله عن المباهج الصغيرة. وكان البوذا قد أنكر نفسه بالفعل بأن أشار لمارا Mara بأن التأثيرات المستقاة من الحواس ليست هى النفس ، وهذا يمهد الطريق للإصرار الذى يسم تعاليمه بعمق، بمعنى أنه ليست هناك حاسة من الحواس ملكى mine ولا هى أنا I ولا هى نفسى.

وبعد ذلك أتت مناقشة ألف زاهد ذوى شعر متلبِّد، على رأسهم ثلاثة إخوة من أسرة كاساپا Kassapa، ويُقال إن البوذا قد مارس بشأنهم أمورا إعجازية (خارقة للطبيعة)، وأعقب هذا حديث بوذا عن الإحراق (وهى مجموعة الأحاديث الثانية Second Discourse)، وهو موضوع مناسب لمن يعبدون النيران. وجوهر هذه المجموعة الثانية من الأحاديث أن كل الأعضاء الحسية من عين وأذن وأنف.. إنما هى منفعلة (على النار on fire) بالارتباط والمقت والفوضى . وعلى هذا فالتابع (التلميذ) الذى تلقى هذه التعاليم لابد أن يبتعد عنها وأن يتخلص من المشاعر التى تثيرها الحواس. إنه عند ابتعاده عنها لا يكون دون ارتباط بها على نحو ما، وبذا يتحرر من إغرائها وإغوائها، ليكون أهرانت Ahrant يفهم أن «الميلاد فى نطاق السامسارا Samsaric birth قد تحطّم، ليصبح قريبا من حركة البراهمان، فلا يكون هناك وجود مثل هذا أو غيره»، والفقرة الأخيرة ـ وفقا لبعض التفسيرات ـ تعنى توقف الولاءات الجديدة، سواء فى شكل إنسان أم حيوان أم أى شكل آخر من أشكال الحياة فيه معاناة وألم ، هذا الألم أو هذه المعاناة

الموجودة فى الحياة هى فى البوذية (الأكثر شعبية) جزء من كوزمولوچيتها (فكرتها عن الكون).

وبعد أن جرى النقاش مع النسّاك ذوى الشعر الملبَّد، قام ملك ماجادا Magadha (بيمبيسارا Bimbisara) على الفور بتقديم مساحة بالقرب من عاصمته راچاها Rajaha كمنحة لمنظمة الرهبان هذه، وعلى رأسها الواحد المتنوّر (بوذا) ليقيموا فيها. وكانت هذه أول هبة نعرفها لهذه المنظمة والتى سرعان ما عُرفت (أى هذه المنظمة) بأنها «ذات فائدة كبرى للعالم». ومن يومها راحت الهبات باستمرار تصل لهذه المنظمة، سواء من الملوك والأثرياء أم من الناس العاديين رجالاً ونساء ومن رقيقى الحال أيضا. والاعتقاد السائد أن الأعطيات لا تضفى على المانح قيمة روحية فحسب، وإنما هى أيضا أسلوب عملى يظهر من خلاله البوذى التقى ارتباطه وإيمانه بمن سبقوه فى هذه الطريق Way (أو بعبارة أخرى السالكين السابقين).

وبينما كان البوذا لايزال فى راچاها، جاء جوّال اسمه ساريبوتا Sariputa إلى أساچى Assaji أحد حوارِيِّى البوذا الخمسة الأوائل - قائلاً له إنه يبحث عن الخلود Undying (اللاموت). وكان أساچى قد وجده بالفعل، فأجابه بإيجاز بقدر ما استطاع، لكنه كان إيجازا لا يحتاج إلى تفصيل كثير:

«- هذه الأشياء التى تنشأ عن سبب من بينها التاثاجاتا Tathagata التى أخبرت عن السبب.

- وعن توقفها (أى هذه الأشياء)، فإننا نجد الناسك العظيم (المتوحّد عن العالم) Great Recluse لديه التعاليم المتعلقة بذلك».

وتحقَّق ساريبوتا Sariputta أن هذه هى الدرما، وأنها هى التى فتحت الطريق إلى الخلود (اللاموت Deathlessness)، فأخبر صديقه والتابع الجوّال موجّالانا Moggalana. واتفقا على أن يذهبوا للبوذا باعتباره المعلّم، فانطلقا ومعهما مائتان وخمسون من الجوّالين (الباحثين عن الحقيقة)، وعندما رأى السيد Lord (بوذا) هذا الحشد مقبلا رحّب بكل من ساريبوتا Sariputta وموجالانا Moggallana مدركا أن «هذين التابعين، (الحواريّين) سيكونان أبرز حواريِّىّ» (Vinaya - Pitaka 1.42). إنّ كل البوذات (المستنيرين) الذين سبقوه (سبقوا بوذا الذى نحن بصدده) كان لكل منهم

حواريّان (صاحبان أو اثنان من الصحابة) رئيسيّان من الرهبان (رجال الدين)، بالإضافة إلى حواريّتين من الراهبات.

وأحداث السنوات المتتالية ليست مرتبة زمنيا بشكل نظامى منضبط. ويكفى أن نقول إنه طوال أربعين سنة تقريبا بعد ليلة التنوير؛ استمر جواتاما (وهو الآن البوذا أو المتنوّر) فى تبشير أعداد متزايدة من الأتباع رجالا ونساء، ملوكا وعوام، بينما يطوف المناطق الشمالية من الهند حيث لم تعدم الحكمة استجابة. وراح يطيل مقامه أكثر فأكثر وبشكل متتابع فى معبد چيتاڤانا بالقرب من ساڤاثى Savattthi، وراح يتحدث فى كل الموضوعات لجموع من الناس تختلف أعدادها، وكان المستمعون إليه من مختلف الفئات والطبقات، وكان فى أحاديثه يميل لضرب الأمثال.

ورغم أن الباجاڤان Bhagavan أو التاثاجاتا[1] Tathagata كما كان يدعوه رهبانه كثيرا، وكما كان هو نفسه (أى بوذا) يدعو نفسه، كان لا يمكن حسابه أو تحديده بعد وصوله للبوذية (الاستنارة Buddhahood)، كما لم يكن أحد ممن حوله يظنه مكونا من جسم حى وعقل (Majjhima - Nikaya 1, 486) ، فإنه (أى بوذا) لم يكن بأى حال محجوبا عن الرؤية البشرية، أثناء حياته. لقد كان إنسانا فى جسد بشرى، وليس شبحا أو خيالا للعظمة Glory أصبح ظاهرًا للناس ، وليس إلها أو كائنا ميتافيزيقيًا. هذا هو ما توحى به تعاليم بوذا: «ما فعله إنسان لمَ لا يفعله إنسان آخر؟ لذا فإن «جسد التاثاجاتا» يبقى (أثناء حياته) رغم أنه (أى بوذا) قد قطع الحبل الذى يربطه بالوجود فى العالم.. وطالما كان جسده موجودا فإن الديڤات Devas والناس سيرونه، لكن إذا تحلل جسده فلن يراه أحد لا الديڤات ولا الناس» (Digha - Nikaya1,46). لأنه لم يتبق شىء من الكرما Karma الخاصة به لتحتاج إلى جسد جديد ونفس جديدة لتحقيق وظائف أخرى فى زمن آتٍ.

وعندما تخطى الثمانين من عمره دخل فى مرحلة الپارينيڤانا Parinivana، وهى مرحلة السّقم والنهاية (اعتراه السّقم وأشرف على النهاية). فتدهورت حاله من مختلف النواحى ولم تعد هناك مادة تعمل من خلالها الكرما Karma مستقبلا، ولم يعد هناك مجال لإعادة الميلاد (الميلاد مرة أخرى وفقا لعقيدة التناسخ). لقد تحرر بوذا إذًا

(١) شروح الشرائع البالية عادة ما تعطى ثمانية معانٍ لكلمة التاثاجاتا. لذا فمن الأفضل عدم ترجمتها. فالواحد الكامل المحقّق «Accomplished one» هو الأعلم بمراده. وإن كنا لا نعلم تعليلا مرضيا لأصل اللفظ.

(Samyutta - Nikaya. 1.134). لقد كان جسده الذى مات فيه هو آخر جسد له. ولم يعد هناك معنى أو حالة يولد فيها من جديد. والجدير بالذكر أن الوصول إلى هذه المرحلة (الپارينيڤانا) إنما هو إنجاز لا يحققه إلاّ البوذات (المستيرون). وتضم الشرائع الپاليّة إشارات للمريدين الذين هم قادرون فى هذه الحياة على التخلص من عجلة السامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد.. إلخ) ليحققوا النهاية الأخيرة التى تعنى الخلود (اللاموت deathlessnesc) «فى اللانهائى أو الخالد أو الباقى Immortal، فى «النيرڤانا Nirvana فى المحيط الذى لا قرار له الذى هو صورة النيرڤانا، الذرما أو البوذا نفسه».

(Majjhima - Nikaya 1,488 ; Samyutta Nikaya IV 179, 180, 376, IV, 47, Milíndapanha 319, 346).

وبعد مرحلة البارينيڤانا أصبح دوره «كدال على الطريق .Way showe Majjhima) No, ، (Majjhima - Nikaya sta, ليس منوطًا بواحد من النسّاك Nikaya. 3,6) (108، فليس من واحد منهم يشبهه، فقد كانوا له تبعا. لقد كانوا مجرّد (سالكين) فى (الطريق). وإنما الذى يحل محله هو (الذرما) فالذرما (هى مُعينُنا) أو هى الحبل المتين الذى نتمسك به mainstay (Majjhima . Nikaya 3,9) فهذا هو قول الرهبان البوذيين بعد موت المعلّم (بوذا). وقد لاقى هذا القبول لأن البوذا كان قد ذكر ذلك لأناندا Ananda رفيقه الدائم : «لقد تركت فيكم الذرما التى علمتها والڤينايا Vinaya التى وضعتها، فهى معلمكم بعد رحيلى» (Digha - Nikaya 2, 154). وعبارة (ذما كايا (dhamma Kaya (أو ديجا نيكايا Digha - Nikaya, 3, 84) أى جسد الذرما لا تطلق إلاّ على السيد Lord (أى بوذا نفسه) وليس على أى أحد من الأرهانات (الرهبان البوذيين)، مما يشير للاتجاه نفسه.

وعلى هذا، ففى الميليندابانها Milindapanha التى أتت بعد ذلك أى بعد العمل التشريعى، يمكن القول: «إن السيد Lord (المقصود بوذا نفسه) يمكن إظهاره بوضوح بواسطة جسد الذرما» (Milindapanha 75)، ومع هذا فإنه هو نفسه دخل فى الپارينيڤانا أى «ذهب لبيته has gone home» أو «غرب» كالشمس عشيرته الأولى، ولا يمكن الإشارة إليه كموجود آخر هنا وهناك بعد ذلك. وعلى هذا فطالما أن الذرما، الخالدة (التى لا نهاية لها) موجودة فالسيد (بوذا نفسه) موجود، ولا يمكن أن يُقال إنه انتهى، ورغم أننا هنا نتعرض لعقيدة كان لابد أن تتطوّر وكان لها بعض التأثير فى

السترات Sutras فى بوذية ماهايانا، إلاّ أن محورها ظاهر بالفعل فى الكتابات الپاليّة. هنا نجد معنى أن البوذا والدرما والسامجا Samgha أيضا، تُعتبر شيئا واحدا (يُنظر لها كشىء واحد) «أكدح فى العالم كرجل من عَدَم. أنا لستُ البراهمان ولستُ الراچا ولست مزارعًا ولست أحدًا على الإطلاق» (Suttanipata, 455) «مرة أخرى، من يَرَ الدرما فقد رآنى، ومن رآنى رأى الدرما» (Saimyutta - Nikaya 3,120) (Itivuttaka pp. 90, 91) و«إن أردتم أن تعودونى فعودوا الرهبان المرضى» - Vinaya - Pitaka) .1,302)

لكن بمعنى أقل تساميا فرغم أن الدرما ستبقى مادام هناك راهب بوذى واحد برداء (روب) أصفر ليذكر الناس ولو بجزء بسيط منها ، فإن الثيرافاديين يرون أن السيد Lord (أى بوذا نفسه) أصبح منفصلاً تمامًا لأنه سلخ من نفسه آخر رغبة فى ميلاد جديد، وآخر بقايا الفخر (الذاتية) وآخر إدراك لفكرة الأنا (I) أو الملكية (mine) أو الكينونة (I am)، وبالتالى فقد تحررت نفسه وتحرر عقله فى الحرية المطلقة التى لا يعوقها عائق . فمن الحمق إذًا أن نسأل عما هو عميق لا قرار له، إنه كمحيط هائل سواء بعد الموت وسواء قام arise أو لم يقم، وسواء قام ولم يقم فى آن واحد، وسواء لا هو قائم ولا هو لن يقوم فى جسد جديد (Majjhima - Nikaya, 486 - 8). ومن الحمق أن تسأل عن النار هل تم إطفاؤها أم خمدت أم انطلقت، وفى أى اتجاه انطلقت. فالحقيقة أن البوذا بلا أثر نقتفيه لنصل إليه trackless (Dhammapada 179,180)، وأن التاثاجاتا Tathagata لا يمكن تتبُّعه (Majjhima - Nikaya,I, 140) .

الدرما Dharma

منذ اليوم الذى استنار فيه التاثاجاتا (أى بوذا نفسه) استنارة كاملة، إلى تحققه من أنه هو الذى حقق الاستنارة لنفسه، إلى ليلة الپارينيڤانا فى عنصر النيرڤانا الذى لا يبقى فيه أية مجموعة من مجموعات الوجود ـ فى كل هذه الحالات فإن كل ما قاله وأعلنه وشرحه لم يتغير. (Dioha - Nikaya, 3, 135).

كرما Karma

تتفق البوذية مع الأفكار الهندية الأخرى فى «أننى وأنت أمامنا طريق طويل طويل شـــاق» - Digha - Nikaya, 2, 90; Samyutta - Nikaya 5, 431 - 2, Anguttara) .Nikaya 2, 1)

فالموجودات الحسّاسة مرتبطة بعمل الكرما فى دورتها الدائمة من خلال السامسارا (أى الميلاد فالموت فالميلاد الجديد.. إلخ)، بسبب فشلها ـ أى هذه الموجودات الحسّاسة ـ فى الوعى بالحقائق Truths الآتية الأربع وإدراكها والتغلغل فيها. فليس أمام هذه الموجودات الحسّاسة إمكانية للخلاص (الهروب) من هذه العجلة إلاّ إذا كانت قادرة على انتزاع كل جشع (Lobha) وكل كراهية أو مقت (Dosa)، وكل فوضى أو اضطراب أو وهم أو خداع (moha) فيما يتعلق بكثير من الأشياء، بما فيها الحقائق الأساسية، أو الحقيقة Truth بوجه عام وهو الأفضل. فما دامت «الحقيقه هى الذرما» (Samyutta - Nikaya.I, 169)، فإن هذا يعنى أن «الحقيقة واحدة لا ثانى لها» (Suttanipata 884). هذه الحالة العقلية (أو النفسية) الملوّثة (حالة الجشع والمقت والفوضى) تُسمى الجذور الثلاثة للخيبة (اللامهارة Skilfulness)، ويمكن ترجمتها أيضا باللاحكمة Unwholesome، وإن كانت هذه الترجمة الأخيرة أقل وفاء بالمعنى. إنها أساس وأصل كل أفعال البدن الإرادية الخاطئة وكل خطأ ينطق به الفم وكل فكر غير صائب، وهو العائق أمام الإنسان لتحقيق قوام وجوده ككائن له وجود فعلى evam) (dhammo - . إن الكرما بطريقة ما تؤدى إلى أن «ما يفعله الشخص (الآن) يشكل ميلاده الجديد»، وبشكل عام كلما كان العمل جادا امتد تأثيره لمدًى أطول. وهذا ينطبق سواء فى هذه الحياة نفسها أم بعد ذلك فى سلسلة الولادات المتعاقبة التى قد يمر خلالها فى جحيم نيرايا Niraya Hell أو كحيوان (والويلات فى الحالتين عديدة يصعب حصرها) (Majjhima - Nikaya 3, 167, 169) أو كشبح (پيتا Peta أى المفارق أى الذى لم ينطبق عليه الموت لفترة طويلة) أو أن يعود لعالم البشر مرة ثانية أو إلى واحد من عوالم الديڤا deva، كل هذا على وفق طبيعة الأعمال الاختيارية التى قام بها بالفعل. ورغم أن الميلاد لا يستمر أبدا استمرارًا سرمديًا فى أى من هذه الأشكال، وفى بعض الأحيان لا يكون هناك مجال للخلاص أو الهروب escape. إن أى إنسان لا يستطيع «أن يموت» بمعنى إنهاء فترة الكرما الخاصة به لينتهى تماما بلا حياة إلا إذا وصلت ثمار أعماله إلى نهايتها الكرمية Karmic end ـ سواء أكانت هذه الأفعال أفعالا فعلها فى حياته الحالية أم فى حيواته السابقة، وسواء كانت أفعالاً خيّرة أم شريرة (Majjhima - Nikaya 3, 166, 183).

ويمكن النظر للكرما Karma باعتبارها صراعا بكل ما فى الكلمة من معنى، لكنه صراع غير شخصى (غير مشخّص) من خلال العملية الكونية، وتصبح النتائج والآثار

المرتبطة بالفعل الإرادى أو الكلام أو التفكير مرتبطة بالفعل نفسه (كلاما أم تفكيرا أم عملا). ومن الناحية الفعلية، فإن الفعل (أو العمل) الإرادى هو الكرما، وأكثر من هذا فإن الكرما نفسها إرادية سواء كانت كرما ماهرة أو غير ماهرة (أى ذات إرادة أى ذات تصرف واعٍ أو مدرَك): «أنا، والرهبان نقول إن الكرما إرادة ، فإذا أراد المرء أو أتى عملا بدنيا أو فكريا أو قوليا، فإنما ذلك من عمل الكرما» (Anguttara - Nikaya 3, 415)، فالكرما الطيبة والكرما الخبيثة التى كانت ذات مرة نتاج أعمال سابقة، وأسبابا لتأثيرات جديدة، تعمل مستقلة بعضها عن بعضها الآخر، ولا تقوم إحداها بموازنة الأخرى بأى شكل من الأشكال. فكيفما تزرع تحصد، فمن زرع خيرا حصد خيرا ومن زرع شرا حصد شرًا (Samyutta - Nikaya 1,227). وليست كل الأفعال الفاضلة التى يؤديها شخص حكيم عَطُوف بقادرة على محو بعض الأفعال الشريرة التى قام بها فى الماضى، فعلى سبيل المثال نجد أن موجّالانا Moggallana مات ميتة بشعة، فإن البوذا فسّر ذلك لمريده الحائر قائلاً إن هذه هى النتيجة المناسبة لأنه فى حياة سابقة له ضرب أباه وأمه حتى الموت.

والسامسارا أنّ كل موجود حساس يقاسى، إنما له كرما لدعمه أو بقائه (Samyutt - Nikaaya, 1,38). وبسبب الكرما يتعاقب العالم وتتعاقب المخلوقات. إنها ـ أى الكرما ـ تربط عالم المخلوقات بعجلة السامسارا كما يربط محور العجلة، العجلة الدوّارة للعربة (Suttanipata 654). فلو لم تكن هناك كرما لما كانت هناك سامسارا. وبمعنى من المعانى إنها الحياة لأنها لا تعمل إلاّ فى ظل الإرادة (الاختيار)، وليس لها خواص المادة الجامدة أو الميتة أو الفعل غير المقصود. وتُظهر الڤينايا Vinaya أن أى عمل ـ حتى القتل ـ لا يُعد إثمًا إن كان غير مقصود. فالإنسان من خلال الكرما الخاصة به يمكنه أن يحقق رغبته فى أن يجرب ويحلل ويختبر كل ما يجده هنا، ويمكن أن يقرر بذل المزيد من الجهد ليمنع الرغبة والطمع والمقت والأذى وغير ذلك مما يؤدى إلى إعادة الميلاد (أن يولد من جديد)، ليدفع هذه المشاعر والأفكار إذًا بعيدا عن نفسه. فالخير والشر مسألة وجهة نظر غير موضوعية مرتبطة بعالم الفعل action الذى لم يغمره التأمل بعد، أو بتعبير آخر لم ينضم التأمل أو التفكُّر إليها. فالإنسان له القدرة على الاختيار (حرية الإرادة) فى حياته الفعّالة: «إذا كان من غير الممكن أن تعمل ما هو مُتقن، فلن أقول لك فعل ما هو متقن. لكن لأن الإتقان ممكن فإنى أقول لك: اعمل ما هو متقن» (Anguttara - Nikaya, 1,58) . فمعيار الأخلاق البوذية أن تسأل نفسك عندما يكون أمامك واحد من بين ثلاثة أنواع من العمل تود عمله، هل سيؤدى إلى

إلحاق الضرر بك أو بالآخرين أو بكم جميعا. فإذا ما وصلت إلى نتيجة مُؤدّاها أنه سيلحق ضررا، إذًا يجب ألا تفعله، أما إذا كوّنت رأيا مؤدّاه أنه لن يلحق ضررا، إذًا فافعله وكرّره (Majjhima - Nikaya 1, 416). فالشخص الذى لا يلحق الضرر بنفسه ولا بغيره إنما هو بالفعل يتسامى بالحياة الفعّالة، تغشاه السكينة ويصبح هادئا. إنه يعيش بنفس براهما الآتى (Majjhina - Nikaya, 1, 341) بل وحتى كالبوذا نفسه أى براهما (digha - Nikaya 3, 84) (Suttanipata 561, etc)، عندئذ تنتهى الجذور الثلاثة لعدم المهارة (الخيبة Unskilfulness) «إذا فكّر إنسان أن كل هذا غير حقيقى، فإنه يكون كالحية التى تنسلخ من جلدها الذى انتهى أوانه» (Suttanipata 10 - 14) وهذا هو التحرر النهائى، وهذا هو الهدف الذى توجّهنا إليه التعاليم The Teaching.

فالإنسان هو الموجود الوحيد القادر على تحرير نفسه من عجلة السامسارا أو عجلة عملية الصيرورة. ولا شىء آخر فى العالم يمكنه به الحصول على هذه المقدرة، فحتى الديفات devas لابد أن تولد من جديد مثلها مثل الإنسان. فلابد للإنسان أن يحصل على حريته بتبديد الجهل والظلمة ورفع لواء العلم والنور. ولابد أن يقوم بهذا بنفسه باتّباع الطريق Way، أى أن يكون من السالكين الطريق الذى حدده التاثاجاتا (أى بوذا نفسه) (P. 281 n.I). «لقد أشار البوذات إلى الطريق، فمن واجبك أنت أن تكدّ لإنجاز المهمة» (Dhammapada 276). فما دام (أى الإنسان) يملك أصله الذى لا يعود إلى إله خالق ولا إلى محرِّك (أى أنه ليس دُمْيَة يحركها لاعب دُمًى)، فخيط الروح فيه (أى فى الإنسان) Thread - Spirit «هو الذى يتعلّق به الكون كله مثل صفوف الجوهر المنظومة فى الخيط» (Bhagavad - Gita7,7)، فلا شىء يفيده فى أن ينتظر قضاء وقدرًا أو تطهرًا تلقائيا، ولا جدوى من الصلوات أو الأضاحى أو إقامة طقوس التطهر أو تلاوة الابتهالات والتضرعات (mantras) أو أن يطلب الرحمة والفضل من أى مخلِّص (سافيور Saviour)، فى سعيه للخلاص (التحرر). وليس الانتحار هو الوسيلة. إنّه (أى الانتحار) عمل أيضا، وليس من الضرورى أن تكون نتيجته هى النهاية، فأنْ ينهى الفرد حياته فهذا لا يعنى الخلاص. إن مثل هذا الفعل (الانتحار) لا يُؤتى ثماره إلاَّ إذا كان مصحوبا بالتخلِّى تماما عن الجشع بعد أن يتمكن الجسد الجديد من الانتحار ليكون «بلا وهج blameless»؛ لأنه فى هذه الحال لن يكون له تأثيرات مستقبلية[1] (لن يخضع لميلاد جديد).

---

(١) الراهب شانا Channa لا يعلق الأمر على جسد آخر جديد (Majjhime - Nikaya st No. 144) وسمّى انتحاره «بلا وهج blameless». أما الراهب فاكالى Vakkali(Samyutta - Nikaya 3, 120) فلم يشك فى لا دوامية الكاندات Khandha الخمس، ولم يشك فى أن طبيعتها متغيرة مؤلمة (يعتريها الكرب) ولم يكن راغبا فيها. أما الراهب جوديكا Godhika فلم يكن يتطلع لحياة جديدة (Samyutta - Nikaya, 1,121). لقد كانوا جميعا قد وصلوا إلى نهايتهم الكرمية عندما انتحروا.

وإذا لم يكن غير الإنسان (الموجود البشرى) بقادر على إيقاف دورة العجلة الدوّارة، فمن الصحيح أيضا أن الميلاد بين البشر قليل، بينما هو عديد بين غير البشر» (Anguttara - Nikaya.1,35) . وربما يمكن توضيح هذه الملاحظة بمثال السلحفاة البحرية العمياء التى تدفع رأسها ـ فى نهاية فترة زمنية طويلة جدا ـ داخل إحدى الحفر فى الجروف على سطوح المحيطات (Majjhima - Nikaya 3, 169) (Samyutta - Nikaya 5,455) . «إن فرصة الميلاد البشرى نادرة» (Therigathe 500)، فإذا ما تحققت فإنها تكون قصيرة جدا، فنادرًا ما يعمر الإنسان أكثر من مائة سنة مما لا يسمح له (للإنسان) بتضييع الوقت. لذا «فلا تترك اللحظة تمر» (Dhammapada 315; Sut tanipata, 333) لا تُضع لحظة ، ولتعمل على استئصال الجهل والرغبات الملحة وبالتالى التقليل من رغبات الحواس. عندئذ سيكون الشخص الطموح حرًا فى عبور البحر من الشاطئ المريك حيث لا استقرار، إلى الشاطئ الآخر حيث الشعور السامى والتأمل الذى هو السلام والنقاء. فأفضل من التفكر فيما كنت عليه فى الماضى أو ما ستكون عليه فى المستقبل أو التشكك فيما أنت عليه الآن (Majjhima - Nikaya 1,8) أن تقبل الحاضر كفرصة متاحة لك تصل من خلالها إلى نهاية (الطريق) بتطوير قدراتك الأساسية، كالإيمان والطاقة والتفكير والتركيز والحكمة المتسامية التى تسمو على الحواس. إن هناك إيمانا بالحاضر وبالقدرة على السموّ به: «هناك ميلاد، وهناك شيخوخة وهناك موت، وهناك أسى وحزن، لكننى هنا والآن أقمع كل هذا». (Majjhima Nikaya 1,430). ويمكن اعتبار هذا جوهر التعاليم البوذية كلها، ولُبَّها. إن اهتمامها ينصبُّ على الحاضر أكثر من انصبابها على الماضى أو المستقبل:

ـ لا تتبع الماضى ولا ترغب فى المستقبل.

ـ فما جرى جرى، والمستقبل لم يأتِ بعد،

ـ فلينظر كل امرئ للآن هنا وهناك،

لينظر لما هو حاضر.

ـ لتزرع الحاضر، لا تجعله مهتزا، تمسك به

حتى لا يفلت.

ـ ابذل جهدك الآن فستموت غدا،

- فلا مساومة مع جحافل الموت،
- فهى موجودة ليل نهار لا يعتريها خوف،
- إن من يفعل ذلك فهو حقا السعيد الميمون،
- إنه حكيم يعيش فى سلام.

(Majjhima - Nikaya 3,87).

وهناك تعبيرات أقوى للدلالة على هذه الفكرة: «دع الماضى كما هو، دع المستقبل كما هو، إننى سأعلِّمك الذرما(*): فإن هذا يكون ، ذاك سيكون، فمن النهوض بهذا (الحاضر) ينهض ذاك، فإذا لم تنهض بهذا (الحاضر) فكيف ينهض المستقبل، فإن توقفت فى هذا (الحاضر) فهذا هو التوقف» (Majjhima - Nikaya 2,32). هذا تعبير كونى عن السببيّة (hetu) وهو تعبير غالبا ما يكون مرادفًا للكلمة (Paccaya)، وهى ذات أهمية أساسية فى التعاليم البوذية. إنها تنطبق على «عجلة الحياة» أى على السامسارا فى دورتها الماضية والحاضرة والمستقبلية، طالما أن مادة الوقود اللازمة لميلاد جديد ظلت باقية (أو حتى تفنى المادة اللازمة لهذا الميلاد الجديد). لقد جرى طرح المسألة دون تفكير غير مُجْدٍ فى الماضى وكيف كان أو المستقبل وكيف سيكون، فبعضهم على سبيل المثال لديهم طاقات أكبر وأسرع من الآخرين لوضع نهاية للكَرْب، أما المستقبل فللسماح لقوى الكرما للعمل إلى منتهاها بإيجاد مخارج أو مسارب لحياة أخرى إذا كانت أفعال الشخص لم تصل إلى غاياتها عند موته.

وعلى هذا، فقد جرى الاعتقاد بأن رحلة السامسارا(**) (دورانها) قد تطول طولا شديدا فى المستقبل، وليس هذا فحسب بل إنها قد تكون قد قطعت ما لا حصر له من الدهور فى الماضى «فبداية كدحها سحيقة، ولا يمكننا تبين بدايتها إذ يحجبها عنا الجهل وعدم التجرّد» (Samyutta - Nikaya 2,178) إذًا فهذه البداية سحيقة موغلة فى الزمن، فما فاضت به عيون كل موجود من دموع منذ هذه اللحظة يزيد على مياه المحيطات الأربعة، كما أن الدماء التى نزفها منذ هذه اللحظة كحيوان أو آثم تزيد أيضا عن مياه هذه المحيطات الأربعة الآنف ذكرها. والحقيقة الآرية الأولى فى طرح وجود

(*) أى تعاليم بوذا. (المترجم).

(**) الميلاد فالموت فالميلاد... إلخ.

الكرب تشير كثيرا لهذه الدهور السحيقة من المعاناة، كما تشير إلى مدى الحياة القصير الذى نخبُره هنا والآن . وبالنسبة للدهر المقصود هنا فإنه لا يُحسب بمئات أو ألوف القرون، وإنما يمكن الحديث عنه بشكل مبهم بضرب الأمثال. نفترض مثلا وجود جبل صلد ضخم يمتد سبعة أميال فى كل اتجاه، ونفترض وجود إنسان ينفضه مرة فى نهاية كل قرن بقطعة من قماش ناعم، فإذا ما انتهى وجود هذا الجبل بفعل نَفْضه على النحو الآنف ذكره تكون مدة الدهر المشار إليه آنفا قد انتهت. أو لنقل إن عدد الدهور المقصودة هنا أكثر من عدد حبّات الرمل من منبع نهر الجانج حتى مصبه - Samyutta) (Nikaya 2, 178 - 90. لكن لا شىء (دائم) بل حتى الدهر نفسه غير دائم، فالجبال ستنهار والبحار ستجف لكن الدهر أطول (Majjhima - Nikaya 1,185 ff) .

ورغم أن القوة (الطاقة) الهائلة للكرما تحتاج أكثر من مدى حياة لتأخذ مرحلة (المقصود أكثر من مدى حياة واحدة مما يحياها الإنسان)، فإنه لا يمكن رؤيتها أو لمسها، فلا يمكن وصف فعلها its mechanism الدقيق. فعندما يُقال: «الكرما الخاصة بشخص ما، وأن موجودًا ما وارث لكرما أو مولود كرما أو متصل بكرما أو داعم من أجل الكرما" (Majjhima - Nikaya 3, 203)، فإن هذا يتضمن أنَّ الموجود الذى هو وارث الكرما إنما هو يرث الكرما الخاصة به والكرما الخاصة بالموجودات الأخرى ذوات الإرادة، أيضا. لأن القوى (الطاقة) التى لا تنفد للكرما لابد أن تجد شخصا ما لتحقيق استمرارية آثارها، وهذا «الشخص Person » قد يكون شخصا آخر غير القائم بالفعل doer of the deed . لكن ـ فى بعض الأحيان ـ يكون صحيحا أيضا أنه عندما يفعل الإنسان «نفسه himself» العمل الذى لا يمكن عزوه لأم أو أب أو أخ أو أخت أو أى شخص آخر، فإنه «هو نفسه He himself » الذى سوف يخوض نتائجه ويجريها (Majjhima - Nikaya 3, 180)؛ (Anguttara Nikaya. 1, 139). وعلى أية حال، لا يجب أن نفهم من مثل هذه العبارة أن الكرما تفعل وفقا لوجهة نظر السرمديِّين -Eter nalists (القائلين بالخلود المطلق)، تلك النظرة الخادعة والتى مؤداها أن الشخص «نفسه himseif» الذى قام بالفعل سيتجاوز الموت ليكون «هو he» نفسه على نحو ما «هو» الآن. ويتساوى فى الزيف مع هذا قول المبطلين أو المعطلينAnnihilationists الذين يتمسكون بأن الشخص رغم قيامه بالفعل، فإن شخصا آخر هو الذى سيجرب نتائجه، وهذا يعنى أن مشاعر الألم التى تجتاح شخصا ما إنما هى عائدة لمعاناة شخص آخر (Samyutta - Nikaya 2, 19 - 21).

لكن التاثاجاتا (المقصود بوذا نفسه) دعا إلى غير ذلك. لقد بشر بالذرما بوسيلة سببيّة فى موقف وسط بين هاتين النظرتين الخاطئتين، وكذلك بين طرفَى النهايتين المِتّتَيْن ـ أى اتخذ طريقا وسطا أو معتدلا (Samyutta - Nikaya II, 23,61, 76, 77). فما يُسمى پاتيكا ساموپادا Paticcasamuppada (بالسنسكريتية: Pratitya - Sa-mutpada) هو النشوء المشروط أو التكوين أو الانبثاق المشترك أو النشوء ، إنما هو فعال Potent مثل الكرما، وهو أيضا عجلة أو دائرة يرتبط بها الموجود being. وكل حلقة من حلقاته (أى حلقات التكوين أو النشوء) البالغ عددها اثنتى عشرة حلقة تعتمد كل حلقة منها على الحلقة السابقة عليها، وتتكيف هى نفسها مع الحلقة التى تليها. وتظل هذه الحلقات تدور دورات كاملة، وتبدأ من جديد لتدور من جديد إذا لم يتم اكتشاف طريق Way إيقافها.

وتعاليم الپاتيكا ساموپادا (النشوء أو التكوين) التى لا نظير لها فى غير البوذية، تعاليم محورية. إنها «حقيقة» تلقاها بوذا وتعمَّق فيها وهو جالس يتأمل تحت شجرة البو bo، وتُعتبر من صلب الذرما: «الذى يرى التكوين التابع dependent origination يرى الذرما، ومن يرى الذرما يرى التكوين التابع" (Majjhima - Nikaya1, 190 - 1)، وإذا لم يكن هذا مفهوما فإن الخلاص (الهروب escape) من السامسارا لا يمكن أن يتحقق : «هذا التكوين التابع (Ananda) عميق جدا. إذ لا يمكن لهذا الجيل أن يجتاز السامسارا بعد أن أصبح كالكرة المربوطة بخيط مغطى بالآفات كالحشائش الخشنة والشجيرات.. لا يمكنه اجتيازها من خلال الجهل not knowing وعدم الاكتشاف وعدم التعمق فى الذرما» (Digha - Nikaya 20, 55)؛ (Samyuta - Nikaya,2,92).

هذه الذرما التى تعنى التكوين (النشوء) التابع هى قانون مجرد لإنكار الوجود المستقل للأشياء غير المحدّدة، رغم عدم إنكار حقيقتها الكلية. مثل هذه الحقيقة مشروطة بحدوث شىء آخر حدث بالفعل وكان وجودها شرطًا لحدوثه. وعلى هذا فهناك نظام أو نسق فى العالم. نظام أو نسق تحكمه علاقات، وليس فوضى بلا ضابط. فالنشوء أو التكوين التابع (المشروط) يعمل من خلال ثلاثة أزمنة مثل السامسارا والكرما: ماضٍ، ومضارع (حال) ومستقبل. ويمكن التعبير عنه فى نسقه (نظامه) الأصلى كالتالى:

الماضى

- التكوين الكرمى الذى يحكمه الجهل
- التكوين الكرمى الواعى.

الفترة المعاصرة

- الوعى بالاسم والشكل.
- مجالات الحواس الست.
- تأثير الحواس على المعانى.
- تأثير الحواس على الشعور.
- الشعور بالرغبة (التّوّق الشديد).
- معاناة الجشع.
- التطلع للاستمرار.

المستقبل

- الميلاد.
- الشيخوخة والموت والحزن والأسى والمعاناة واليأس والتفجّع

إن هذا لهو البلاء (الكرب) العظيم.

لكن التكوين التابع (المشروط) أثناء دورة حلقاته فى دورة الرجوع يطرح ذلك بإيقاف الجهل، وبذلك يمكن إيقاف مجرى العملية كلها مرحلة مرحلة. فالجهل (avijja) هو مضاد العلم Nescience، أى أنه يعنى عدم العلم بالحقائق الآرية الأربع (p. 289) بمعناها الكلى الذى لا يُدرك إلاّ بالحكمة ، إنه أيضا الجهل بتضمين الأفكار: «أنا الفاعل، والآخر هو الفاعل» (udana 70) أو هو الجهل بطريقة التفكير «أنا أكون I am» (Vinaya - Pitaka ،(Anguttara - Nikaya, 2,216) ،(Majjhima - Nikaya 1, 139) ،(1.3 .(Udana 10 - 74 etc). إنه أيضا الجهل هو الذى يُسمَّى المفسدات الأربعة للإدراك والفكر والنظر. فهناك دوما (دوام) فيما هو (غير دائم)، وكرب فيما هو غير كرب، وذاتى فيما هو غير ذاتى ، وما هو جميل فيما هو كريه ,Anguttara - Nikaya)

(2, 52 . ولأن الجهل تكوينات كرميّة تعمل كما كانت تعمل فى حَيَوات (جمع حياة) ماضية لصياغة الوعى (Vinnana)، وهى نفسها (أى التكوينات الكرميّة) شكل من الجهل، ستهبط فى الرَّحم لتأخذ شكل جسد جديد (Rupa) وتجمع نفسى (سيكولوچى) جديد (Nama). فحيثما يوجد جسد ونفس يوجد وعى من خلال الحواس، هذا الوعى من خلال الحواس الذى لا يمكن وجوده إلاَّ بوجود بدن ونفس (عقل).

فالمشاعر إنما هى ناتجه عن الجسد والنفس، والرغبة الملحّة لخوض مزيد من التجارب الحسية هى ناتجة أيضا عن الجسد والنفس، وكذلك عملية الاستمرار أو الصيرورة، مما يؤدى للمعاناة بعد الميلاد أو الحياة (Jati). وفى هذا الميلاد الجديد يبقى الجهل كما كان فى الحيوات (جمع حياة) السابقة، وتظل العملية تتكرر (تكرر نفسها) حتى يتسامى الجهل (ينقشع) هنا والآن، وذلك من خلال التأمل الذى يمارسه الشخص الذى «يقف طارقا على باب الخلود أو اللاموت Deathless» فى بحث دَءُوب للتحرر من رباط السامسارا (أى الميلاد فالموت فالميلاد من جديد.. إلخ) - Samyutta) .Nikaya 2,43)

الكاندا الأولى The first Khandha

وبالنسبة للإنسان، كيف تعمل عملية الصيرورة هذه فى جسد تحلّل، أو بتعبير آخر كيف يكون الاستمرار رغم تحلل الجسد؟ إن الموت ليس هو نهاية الغالبية العظمى، إنما هو مجرد علامة على نهاية فترة وجود أو «سكن Habitation» تتلوها فترة أخرى جديدة. وقد نسأل كما سأل مارا Mara الراهبة: «من الذى صنع هذه الدُّمْيَة الخشبية؟ وأين هذا الصانع؟ ومتى ظهرت؟ ومتى ستفْنَى؟ والإجابة أنه لا هى صانعة نفسها ولا صنعها آخر وإنما وجودها يعتمد على سبب Cause (Hetu)، فإذا انكسر رباطها بالسبب لم يعد لها وجود it is Stopped. لنصطلح إذن على ما هو موجود being فقط. فالحقيقة الفعلية هى أنه لا توجد عربة منفصلة عن مكوّناتها ولا هى منفصلة عن ترتيب أجزائها ترتيبا صحيحا، وعلى هذا فعندما تكون الكاندات الخمس Five khandha (الكليات الخمس) مما يمكننا عندها فقط أن نقول إن هناك (موجودًا being) إذا استخدمنا أسلوب الحديث المعتاد (5 - 134 ,Samyutta Nikaya 1). هذه الكليات aggregates أو المجموعات تتحد لتكون الجوهر الفسيولوچى والنفسى الذى

يتكوّن منه «الموجودbeing». ومن الناحية الفسيولوچية، فإن الجسد أو الجانب المادى (Rupa) يتكون من أربعة العناصر ذوات العلاقات الداخلية: الدعامة (أو المادة الجامدة) والرباط والحرارة والحركة أو عناصر الحركة. ويجرى الحديث عنها رمزيا: التراب والماء والحرارة والرياح. أما الأجزاء غير المادية (nama) «للموجود being»، فهى: الشعور والإدراك والنشاطات الاختيارية (الإرادية) والشعور. ومجموع ما هو نفسى وما هو فسيولوچى يُقال له ناما ـ روبا nama - rupa. وطبيعة هذا التكوين هى أن كل كلية (مجموعة) من الكليات (المجموعات Khandha) التى يتكوّن منها ما هى إلاّ مجموعة قوامها الجشع (الطمع): مثل المباهج الحسية ووجهات النظر التأملية والطقوس والشعائر ونظرية النفس Self المستمرة (Majjhima - Nikaya,1,67)، تلك هى القيود التى ينفك منها الشخص الذى لم يتلق التعاليم فلا يتحرر منها، أى لا يتحرر من الميلاد والشيخوخة والموت، ولا يتحرر من الحزن والأسى والكرب (Majjhima Nikaya, 1,8).

وتشير الشرائع الپاليّة فى جانب منها إلى أن الكلية (أو المجموعة) الخامسة، ونعنى بها الشعور (Vinnana) تجد دعما وموطئ قدم لذاتها فى موت الجسد - Samyutta) (Nikaya 2,62، وتدخل رحمًا آخر لتنطلق ثانية لتكون لها كليات (مجموعات -Khand ha) أخرى. فالشعور والتكوين النفسى والفسيولوچى (nama - rupa) كلاهما متوقف على الوجود (Digha - Nikaya 2, 32, 63)، فحيثما يوجد أحدهما يوجد الآخر. ويعود الوعى مرة أخرى ليأخذ اسما وشكلا ولا ينطلق إلى مكان آخر Digha - Nikaya) (2,32 ، فإذا هَبَّ لينطلق عاقه عن الانطلاق جسد الموجود الحى، وكذلك الحياة والحرارة (Digha - Nikaya, 338). لقد ظهر هذا التعبير الدال على هذه الرابطة أولما ظهر فى الشرائع الپالية، ونقصد به تعبير: - Patisandhi (Patisambhidamgga) Vinnaya ,1, 52، ثم تناولت الشروح هذا التعبير ليعنى إعادة الوصل أو إعادة الربط أو إعادة الوعى بالميلاد (أى الميلاد الواعى)، ذلك أنه عند التخلّى عن الجسد السابق (الدعامة السابقة) ينتقل إلى جسد آخر (دعامة أخرى)، لينتقل إلى جسد آخر (أو دعامة أخرى) فى مثل الظروف التى كانت فيها الكرما فيما مضى. وعلى هذا، فإن الپاتيساندى ڤينانا Patisandhi - Vinnana هى مصدر مجرى الحياة التالية لكنها ليست هى نفسها تماما (ليست مرادفة لها)، ويمكن شرح هذا المعنى بالتفكير فى الصدى echo (أو النتيجة)، فرغم أن الصدى استمرار للصوت إلاّ أنه ليس مجرد (تناسخ) أو (تقمص) للصوت الأصلى. إن الوظيفة (أو المهمة) هى التى تنتقل وليس

الفرد (نفسه) . ومرة أخرى ليس هناك تماثل كامل بين الحليب والخثارة، كما أنه ليس هناك فاصل أو فارق كامل بينهما (Visuddimagga, 17). فبدعة ساتى (أو هرطقة ساتى Sati)، الصياد الذى يصطاد فى شباكه الرغبة الشديدة (التوّق)، لا يمثل البوذا (المتنوِّر) الذى يفكر فى أنه لا شىء سوى هذا الوعى نفسه إلاّ أنه يدور (الدورة البوذية المعروفة: ميلاد فموت فميلاد..إلخ)، فمن تعاليم البوذا أنه فى «شخوص كثيرين يكون الوعى، إلاّ أنه يتكيف وفقا للظروف، وبصرف النظر عن هذه الظروف فليس للوعى أصل (أو تكوين Origination) (Majjihima - Nikaya 1,25ff).

والنتيجة أنه يجب أن يكون مفهوما أن الأفعال لا تبقى بالضرورة مع فاعلها، فالكرما مستمرة رغم أن استمرارها يكون عبر ميلاد جديد، فيكون فاعلها ليس هو بالضرورة الشخص نفسه، فهو ليس كما كان فى حياة سابقة، لكنه أيضا ليس مختلفا تماما عن الشخص (هو نفسه) الذى كان فى حياة سابقة، وعلى هذا فليس هناك انقطاع (عدم اتصال) بين عملية الموت وعملية الولادة الجديدة. والوعى مجرى أو تيار أو مسار (vi- nana - sata, Digha Nikaya 3,105) ، فالوعى موجود وقت الوفاة (Cuti - Vinnana) ينساب مستمرا فى عملية الوعى بإعادة الميلاد (پاتيساندى ڤينانا) دون توقف. وعلى هذا، فالمريد الآرى لا يفكر فى «نفسه himseif» كموجود ولد من جديد أو شخص تلبَّسته روح سابقة، وإنما هو يعرف الظروف أو الأحوال التى يتوقف عليها توقف عملية الاستمرار، أو دوامها (Samyutta - Nikaya II, 26, 27). وعلى هذا، فإنه لا وجود «لموجود being» ينتقل من جسد (أو كيان habitation) لآخر. فإن أردنا الدقة لا وجود «لأنا I» أو «فلان» أو «علاّن» يدور فى السامسارا (الميلاد وإعادة الميلاد)، أو يحصد ما تم من أفعال صالحة أو آثمة فى حياة ماضية، فكلمة (أنا) أو (هو) أو (موجود being) كلمات لا معنى لها وإن كنا نستخدمها فى حديثنا المعتاد. حتى البوذات (المستنيرون) يستخدمون هذه الكلمات ولكنهم ـ على أية حال ـ لا يسيئون فهم معناها.

لكن طائفة الڤيچيپوتاكا Vijjiputtakas وطائفة السميتيا Sammitiyas، وكلتاهما من جماعة الپوجالڤادين Puggalvadin، تختلفان مع الثيراڤيدا(*) (البوذية الثيراڤيدية التى نحن بصددها)، إذ يعتقد أفرادهما أن الشخص (الپوجالا Puggala) حقيقة نهائية ـ رغم قولهما بأن إعادة الميلاد مسألة لا يمكن إدراكها، ورغم عدم إنكارهما أن

(*) أى البوذية السلفية أو الأصولية. (المترجم).

(الموجود) الحالى ليس هو بالضبط (الموجود) السابق، ولا هو مختلف عنه. وعلى وفق مذهب آخر وهو مذهب السوترانتيكا Sautrantikas، فإن «الشخص أو البوجالا Puggala» هو كاندا Khanda رقيقة (شبحيّة) بين الكاندات (الكليات أو المجموعات) الخمس، فتلك هى إعادة الميلاد أى أنه فى ميلاده الثانى أو الثالث ... ليس إلاّ كذلك. والميلاد الجديد بعد الموت حقيقة تقبلها كل المذاهب (الفرق) البوذية. إنها لا تختلف فى هذا إلاّ فى كيفية حدوث ذلك. وفى هذا السياق قد يجب علينا أن نورد عقيدة اليانيين (الچانيين). لقد جرى الاعتقاد أن لكل فرد روحا خالدة غير مادية تُسمّى چيڤا Jiva، وهذه الروح تظل مربوطة بالمادة أو مرتبطة بها حتى تتحرر من دَرَنها وخبثها بفضل العقيدة الصحيحة والعلم الصحيح والسلوك الصحيح. عندها تتحرر الروح أو تنال الخلاص moksda فتدخل مرحلة الوجود الأبدى (اللانهائى) وتغدو سعيدة.

إنكار الذات (اللاّنفس) the non - seif

وتصنف البوذية الثيراڤيدية أيضا عناصر الموجود المركَّب أو المؤلَّف فى الأعضاء الحسية الداخلية الستة، وهى العين والأذن.. إلخ، وفى المجموعات الست الخارجية التى تنتج عن الحواس كالشكل الخارجى والصوت..إلخ، حيث كل منها مرتبط بالعضو الحسّى المناسب (ارتباط الصوت بالحنجرة والفم وارتباط المناظر بالعين.. إلخ). وهى جميعا تكوّن أو تشكل المجالات الحسيّة ayatanas البالغ عددها اثنى عشر مجالا. وللوصول إلى العناصر (الداتو أو الذاتو dhatus) الثمانية عشر التى يعترف بها أكثر المفكرين البوذيِّين سلفية (أورثوذكسية) وإلى المجالات الحسية ayatanas البالغ عددها اثنى عشر (والآنف ذكرها)، لابد من إضافة أشكال الوعى الستة، وهى: الرؤية والسمع والشم والتذوق والحس والشعور النفسى (أو العقلى). وهذه لا تتداخل . ويُقال أكثر من هذا مرة أخرى أن كلاً منها ليس أناتا (anatta)، أى أنها «لا نفس أو لا ذات not - self»، فليست الحواس الداخلية ولا الخارجية نفسًا (ذاتًا). وهذا الملمح المهم فى التعاليم البوذية فى حاجة إلى اقتباس يوضحه:

«ما هو اللانفس أو اللاذات not - self؟ العين (أو البصر) لا نفس، ولا الأشكال المادية، ولا الوعى بالرؤية، ولا ما تراه العين ولا الشعور المرتبط بالعين سواء أكان مبهجا أم مؤلما أم لا مبهج ولا مؤلم . والأُذُن ليست هى اللانفسnot - self ولا الصوت..

والأنف ليست هى اللانفس ولا الشم... واللسان ليس اللانفس ولا التذوق ... والبدن ليس هو اللانفس، ولا الإحساس أو اللمس... والعقل ليس هو النفس ولا الحالة النفسية (أو العقلية) ولا الوعى العقلى ولا ما تتركه الحواس فى العقل، ولا ذلك الشعور المتولد عن تأثير الحواس سواء أكان مبهجا أم غير مبهج أم لا هو مبهج ولا هو غير مبهج. إنه مؤقت (غير دائم). إنه الكرب. إنه ليس نفسا (اللانفس). لابد من التخلّى عن الرغبة فى كل هذا. فبالمعرفة وبإدراك عدم دوام هذه الأمور السابقة وما تسبِّبه من كرب، ولكونها غير نفس not self بكل هذا ينقشع الجهل وتعلو راية المعرفة» (Samyutta - Nikaya IV, 48 - 50). إذًا، فما ليس لك اتركه (تخلّ عنه)، فبتخليك عنه ستحقق السعادة والبهجة لنفسك على المدى الطويل. ما الذى ليس لك ؟ (ما الذى لا تمتلكه؟) الشكل المادى، الشعور، والإدراك، والأفعال الاختيارية ، والوعى. والآن أيمكن أن نقول إن الإنسان الذى يجمع ويحرق ويفعل ما يحلو له مع العشب والفروع فى بستان الچيتا Jeta Grove إنما يجمعنا (نحن) ويحرقنا (نحن) ويفعل ما يحلو له (بنا)؟ لا تقل هذا لأن هذه الأشياء ليست نفسك your self ولا طبيعتها كطبيعة نفسك، تماما كما أن أيا من الكاندات Khandha ملكك (نفسك). لذا تخلّ عنها جميعا (Majjhima - Nikaya 1,140 - 1;Samyutta - Nikaya III, 33 - 4) كما تتخلّى عن عود خشب لا تحتاجه. فالمريد الآرى الذى تلقى التعاليم لا ينظر للشكل المادى كنفس (كذات asself) ولا ينظر للنفس أو الذات كموجود له شكل مادى، ولا ينظر للشكل المادى كموجود فى حد ذاته، ولا للنفس (الذات) كموجود فى شكل مادى. ولا هو يعتبر الكاندات Khandha (الكليات أو المجموعات) الأربع الباقية باقية فى أى شكل من هذه الأشكال modes (Samyutta - Nikaya III 114, - 5)، إنه يفهم أن كل واحدة منها أنها «ليست ملكى not mine ولا أنا I، ولا هى نفسى أو ذاتى my self »، لذا فعندما يتغير أى من الكاندات وهو أمر طبيعى لأن الكاندات لا تتسم بالدوام، فإنه (أى الشخص) لا يلحقه حزن أو ألم أو معاناة (Samyutta - Nikaya III, 19 etc).

كل الحياة كظاهرة، وكل ما هو مكوّن أو مركّب أو مؤثر له خواص ثلاث: أنه غير دائم أو مرحلى أو انتقالى (anicca)، وأنه كرب ومعاناة وألم (dukkha)، وأنه وهمى (anatta) نظرًا لغياب أى شىء يمكن أن يكون بمعناه النهائى يعنى نفسا أو ذاتا Self . كل شىء مركب أو مشيّد إنما هو غير دائم لأنه معتمد على شىء أو مسبَّبٌ بسبب. إذ يمكن إدراك قيامه (نشأته) وفنائه (أو تحلله) وتغيره (أو تحوله) أثناء فترة بقائه

(Anguttara - Nikaya 1,142)، وما هو غير دائم إنما هو كرب، فعدم الدوام هو فى حد ذاته كرب. وما هو غير دائم (غير باقٍ) وما هو كرب وما هو قابل للتغير ليس نفسا (هو اللانفس is not - self). هذه العلامات الثلاث هى ملمح أى شىء ندركه بالحواس. ومجالات الحواس الخمس يسمّيها الآرى «عالَم World[*]».. وكلها مرتبطة بالتطلع والإغراء (الفتنة) والإثارة «exciting» (Anguttara - Nikaya , IV, 430). هذا (العالم) أبعد من أن يكون خارجيا، وإنما هو داخلى بالنسبة للإنسان «فليس هناك من لم يولد ومن لم يَشخّ (يهرم) ومن لا يموت، ومن لا ينتقل من ميلاد ليظهر بميلاد جديد. إننى لا أقول إن تلك نهاية العالم الذى يمكن للمرء أن يفهمه أو يراه أو يصل إليه بالتجوال فيه... لكننى لا أقول أيضا إن عدم الوصول للنهاية إنما هو الكرب. ذلك لأننى أعلن أن العالم ـ فى قيامه وفى توقفه وفيما بين ذلك ـ موجود فى الجسد نفسه الذى لا يتعدى طوله فاذوم[**] fathom واحدًا، بما فيه ـ أى الجسد ـ من مدركات وأفكار» (Samyutta - Nikaya I, 61 - 2; Anguttara - Nikaya II, 47 - 9).

النضال من أجل الحرية

هذه العقيدة فى (العالم) (تلك العقيدة الآنف ذكرها) عقيدة جوهرية هنا والآن، لكن جرى موازنتها بالاعتقاد فى أن توقف (العالم) أو الخلاص (الهروب escape) منه ممكن كذلك هنا والآن: هناك اللاميلاد Unborn واللامصنوع unmde والمنتهى not become وغير المكوّن أو غير المشكّل ، فلا خلاص لمولود أو مصنوع أو مكوّن أو مُنّته هنا» (udana 80). فعندما يكون الإنسان قد دخل فى المرحلة التاسعة والأخيرة من مراحل التأمل حيث يتوقف كل إدراك وتتوقف كل مشاعر، يمكن ساعتها أن يقول بحق إنه «وصل نهاية العالم ، وسكن فى نهاية العالم، وعبر شراك العالم وخداعه» (Anguttara - Nikaya 431 - 2). وعلى هذا، فنهاية العالم لا يمكن الوصول إليها بالتحرك أو بالسفر Locomation وإنما بالتأمل. ومن المطلوب لتحقيق هذا سكينة البال (العقل أو النفس mind) وامتناع الجسد عن الألم Impassibility. البوذا المتنور الهادئ العابر الواصل للنيرڤانا Nirvana علَّم حوارييه الذرما بحيث يمكنهم الوصول لهذه الحالات بأنفسهم (Digha - Nikaya, III, 54)، (Majjhima - Nikaya, I, 253). إن النيرڤانا

(*) أو دنيا. (المترجم).

(**) قامة ، وحدة قياس . (المترجم).

الأزلية uncreate (غير المخلوقة) ليست هى حالة ما بعد الوفاة، بل ولا هى فاعلة مؤثرة فيما يمكن عمله فى عالم الأفعال the world if action.

إن استمرار الحياة الفعّالة لا يستتبع تدبير الموجود الأساسى (Majjhima - Nikaya 1, 140 ,.). ورغم أنّ الحواس لا يجب التسليم لها بالحكم الكامل (لا يجب ألاّ يُطلق لها العنان) كما هى وجهة نظر معظم المعلمين المعاصرين، إلاّ أن الأكثر تأكيداً هو إحكام ضبطها أو كبح جماحها، إلاّ أن هذا يناسب تطورها الصحيح. لا يجب أن يكون هناك جهد لإلحاق الضمور (نقص النمو atrophy) فيها، ولا إلحاق الضمور بالنفس أو العقل، ولا إفساد الحواس أو الفعل بالبحث عن الهدف أو الغاية إما من خلال الانغماس المفرط فى ملذّات الحواس، أو الإرهاق البدنى الشديد مما يؤدّى بالضرورة إلى المتاعب والأمراض النفسية. إن تجربة البوذا فى هذين النقيضين (الإفراط والتفريط) فى هذا الميلاد الأخير دلَّته على أن الإسفاف فى أحد السبيلين ليس هو (طريق Way) الاستنارة. فالانتصار فى هذا النضال يمكن أن يحقّقه الموجود البشرى الذى يرفض ـ بعزم ـ أن يؤذى حواسه Sense organc ولكن دون إفراط فى النشوة ولا إفراط فى الصد أو المنع، فعلى أية حال فإن الوعى الحسى غير المفرط قد يكون بمنزلة التأمل ينسحب تدريجيا من تأثيرها (أى تأثير الحواس). إن اتجاهه للحواس لابد أن يكون جديدا. فبالتَّعالى عليها to watch over them يمكن السمو بها فى مرحلة تأملية كأعمق ما يكون حيث «الكل ثابت لم يزل all is still» (Suttanipata 902)، وحيث يكون المتأمل (من خلال الصمت الآرى) القادر على مواصلة التأمل بلا انقطاع قادرا على الانسحاب تماما من العالم الخارجى غير مستجيب بالمرّة له، ويظل دوما محتفظا بالسكينة (الاتزان equanimity).

وعندما يفهم الإنسان شيئا عمّا يكون هو، وعمّا هو ليّس هو، وعما يجب أن يكافح من أجله بالجد كله، فإنه يكون فى وضع أفضل يمكّنه من فهم كيفية ارتباطه بعجلة السامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد.. إلخ) ويجعله أكثر استعدادا لفهم الخلاص (الهروب) escape الذى يحاول الوصول إليه، والذى تكمن فيه بهجة وسعادة أعظم مما تسببه الحواس من بهجة وسعادة. نخلص الآن إلى أن أكثر التوصيات ورودا فى تعاليم

البوذا هى: «تحرر» (Therigatha2) ـ تحرر من الجهل الذى هو السبب الرئيس للبؤس والمعاناة فى حياة بعد حياة. تحرر من الرغبة أو التوق الشديد، ومن الجشع فى أى شيء فى العالم، تحرر من فساد النفس وآثامها، وتحرر من مفاسد (asava) النظرة الخاطئة ومن التطلع الدائم ومن الجهل (يذكر الجهل هنا مرة أخرى)، تحرر من إغراء التجارب الحسية وفتنتها وأيضا تحرر من حالات العقل (النفس) الشريرة حيث الخمول (اللامهارة)، وعلى هذا تحرر من كل حالات العقل التى يكون فيها خاملا كسولا. ونتيجة هذا التحرر يصبح الإنسان لا يحدّه حد ولا يعوقه عائق فيكون قادرا على الدخول فى أىّ من مراحل (مخططات) التأمل ، وأن يبقى فيها وقتما يريد وحيثما يريد، وطوال الفترة التى يريدها. تلك هى ذروة تحرر النفس والعقل، والتحرر من خلال الحكمة فوق الحسية وذروة التحرر هذه هى كتاج يجلّل التخلّى عن كل ما هو غير ماهر أو غير متقن حيث تسود التعاليم البوذية، فكما أن المحيط الهائل ليس لمياهه طعم سوى الملح، كذلك ليس للذرما ولا للنظام البوذى Discipline طعم سوى طعم الحرية (Vinaya Pitaka II, 239; Anguttara IV, 206; Udana"54) تلك الحرية التى هى مناظرة للمعرفة من ناحية وللنيرڤانا من ناحية أخرى (Majjhima - Nikayai 1,304; Samyutta, III, 179, V, 218).

ورغم اختلاف الألفاظ على نحو أو آخر فى كل هذه النصوص، إلاّ أن المعانى الأساسية واحدة: «ما نظير المعرفة؟ (أو لِمَ المعرفة؟). الحرية هى نظير المعرفة، وما نظير الحرية؟ النيرڤانا هو نظير الحرية». واتجاه التعاليم البوذية يركز على ما هو إيجابى أكثر من التركيز على ما هو سلبى. إنها تركز على السعادة والتطور العقلى والحرية والوصول إلى النيرڤانا. فعندما توجه السؤال : «ما نظير النيرڤانا أو لِمَ النيرڤانا؟»، فإن هذا السؤال يذهب إلى الأبعد من نطاق الإجابة، فالتعليقات الشارحة (Majjhima Com. II, 370) تذكر أنه لا نظير للنيرڤانا. فكل ما يمكن أن يقال إجابةً عن هذا السؤال هو أن «جهد البرهمى لا يكون إلاّ للانغمار فى النيرڤانا وتجاوز النيرڤانا ليحلّق فوق النيرڤانا».

الطريق الآرى ذو الشُعب الثمانى

والوصول إلى الحرية (بالمعنى الآنف ذكره) أو المعرفة العميقة التى تميز الأرهانتية Arhantship لا يمكن تحقيقه إلاّ من خلال عملية التدريب التدريجى، إذ لا يمكن

الوصول إلى الحرية أو المعرفة العميقة فجأة إلاَّ فى حالات قليلة منعزلة، هى بلا شك - كما سجلت الشرائع اليالية - تدل على طاقة مختزنة فى ميلادات سابقة (حيوات سابقة). وجرت العادة أن يبدأ المريد فى وضع ثقته فى أحد المعلّمين «ذلك لأنه بالثقة (أو الإخلاص) يتدفق الفيض... فبالثقة (أو الإيمان faith) ستصبح حرا» (Suttanipata 184, 1146) ، واقترب من معلمك اقترابا وثيقا يكفيك لسماع الذرما، رغم أن تعليم الذرما لا يحتاج همسا فى أذنك وحدك. ولابد للمريد أن يتذكر ما سمعه ويجرّبه ويسمو به، فإن راقته فقد حان وقت الكفاح وبذل الجهد ، هذا إذًا دوره هو. عندئذ إذا عقد العزم فإنه قد يعاين أسمى درجات الحقيقة (Majjhima - Nikaya 1,480. II 173). إنها النيرفانا المساوية للتوقف عن التطلع المستمر (Anguttara - Nikaya, 9; Samyutta - Nikaya II, 117) وبالتالى التوقف عن الميلاد (الجديد) وبالتالى عن الكرب، وهذا ما أقرته الحقيقة الآرية الثالثة Aryan Truth. والحقيقة أن الذرما التى سيسمعها مثل هذا المريد يمكن تلخيص فحواها فى الحقائق الآرية الأربع التى أعلنها بوذا فى أحاديثه الأولى: الحقيقة الآرية للكرب، وانبثاقه وتوقفه والطريق المؤدى إلى توقفه.

والمقصود بالحقيقة الآرية المتعلقة بالكرب هو أن الميلاد والشيخوخة والموت كرب، وكذلك حالات الألم المتعددة للعقل: «وباختصار، فإن المجموعات الخمس الخاصة بالتوق (أو الرغبة الشديدة) أو بتعبير آخر الخاصة بالجشع أو الطمع، كلها كرب». والحقيقة الآرية الخاصة ببزوغ الكرب أو نشوئه أو ظهوره Arislng of Anguish مرتبطة بالرغبات الشديدة فى التجارب الحسّية متطلعة للمزيد والمزيد (من خلال عملية مستمرة).

والحقيقة الآرية الخاصة بإيقاف الكرب هى عملية إيقاف كامل لهذا التوق النفسى الشديد، ونبذٍ له، وتخلٍّ عنه، وهجرانه. وهذا يساوى النيرفانا. والحقيقة الآرية المؤدية إلى إيقاف الكرب هى الطريق ذو الشُّعَب الثمانى نفسه. هذا الطريق Way (الماجا Magga) (الكلمة ماجا مشتقة من جِذْر لغوى يعنى أن تسير على الدرب أو أن تتبع خطى كما تعنى أن تبحث عن) يتكون من النظرة الصائبة، أو الفهم والطموح الصائب أو (التطلع الصائب)، والفكر أو الهدف الصائب، والحديث الصائب والفعل الصائب وأسلوب الحياة الصائب والمسلك الصائب والتفكير الصائب، والتركيز الصائب.

وقد جرى شرح هذه العوامل (شُعَب الطريق) وتحليلها حتى نعرف ماذا تقصد الشرائع الپاليّة بكل منها . وليس هناك هامش للافتراضات أو الخيالات. فالنظرة الصائبة هى المعرفة (نانا nana) بالحقائق الأربع Four Truths. والطموح الصائب هو التخلّى عن الرغبات الحسية (وبالتالى عن الحياة المنزلية) ، والرغبة فى عمل الخير وعدم إلحاق الضرر أو الأذى (بأى شىء). والحديث الصائب هو التخلّى عن الكذب والافتراء والكلام الموجع واللغو. والفعل الصائب هو الكف عن السرقة واستخدام الحواس فيما هو خاطئ. وأسلوب المعيشة الصائب هو التخلى عن تملك ما للغير مما يؤدى لسفك الدماء، والتخلى عن بيع المشروبات المُسْكرة (الخمور) وعدم المتاجرة فى النساء والعبيد. أما المسلك الصائب فذو عناصر أربعة: أن توقف الشر، وأن تتخلّى عن الشر الموجود فعلا، وأن تتحرر من الشر الآتى ولا تكون سببًا فيه ، وأن تواظب على الحفاظ على حالتك العقلية (النفسية) النشطة وتزيد منها وتطورها. أما الحالة العقلية الواعية الصحيحة، فهى على النحو نفسه تشتمل على أربعة عناصر : أن تكون فى جسد متأملا فيه كجسد نشط ، وأن تكون واعيًا له مفكرا فيه ضابطا إياه لتسيطر على شهواته فى هذا العالم وعلى ما يصيبه من اكتئاب (فذلك هو كما رأينا عالم الحواس). وعلى النحو نفسه يجب أن تتأمل فى المشاعر كمشاعر والفعل (أو النفس) كعقل والحالات النفسية كحالات نفسية. والتركيز الصائب فيه أيضا أربعة عناصر . ويجرى التعبير عنها بالتأملات الأربعة (الجهانات jhana الأربعة) التى تخص عالم الشكل the world of form ، والتى يمكن للإنسان أن يلج فيها إذا هو سكّن من نشاط مجالات الحواس الخمس وأبعد نفسه عن المعوّقات الخمسة nivaranani التى تسببها الرغبات الحسّية أو الاشتهاء، وإبعاد نفسه عن النزعة إلى عمل الشر (الحقد أو الضغينة) والكسل والبلادة، وإبعاد نفسه عن الشكوك والفزع والقلق والاضطراب.

وهذه المعوّقات الخمسة تؤدى إلى العمى والجهل ونقص المعرفة العميقة. إنها تعوق الحكمة. إنها مرتبطة بالمحن والمآسى ولا تُفضى إلى النيرڤانا. لكن على النقيض من كل ذلك نجد أطراف التنوير السبعة (bajjhanga): الوعى، والبحث فى الدرما (Dharma أو Dhamma) وفى الأشياء والحالات النفسية (العقلية) والطاقة ومباهج العقل

والتركيز واللاّ ألم. وهذه جميعا تكوِّن جزءا من قائمة الخواص أو المكوِّنات التى عُرفت فى وقت من الأوقات بالأشياء أو الحالات المرتبطة بالتنوير وعددها سبع وثلاثون حالة (bodhipakkhinya dhamma). وعندما يودّع البوذا (المتنوّر) مدينة فيسالى Vesali وداعا بغير رجعة قبل أن يموت، فإنه يلتزم بالنظام Order البوذى لممارسة هذه الأمور الآنف ذكرها، ويطوّرها حتى تستمر الرعاية البرهمية لصالح الجنس البشرى وازدهاره (Digha - Nikaya II, 119 - 20). إنها كالتالى:

١ ـ تطبيقات الوعى ومثيراته وعددها أربعة تطبيقات أو مثيرات. (انظر ما سبق، P. 289 من النص الإنجليزى).

٢ ـ الجهود أو الأفعال الصالحة وعددها أربعة.

٣ ـ الأُسس الأربعة للطاقة النفسية: تركيز (أ) القصد (ب) الطاقة (جـ) الوعى (د) البحث والتقصى. ويرتبط بكل منها أى عمل من أعمال الكفاح؛

٤ ـ الفضائل الأساسيّة الخمس أو الفضائل الحاكمة، وهى: الإيمان (أو الثقة) والطاقة (أو النشاط) والتدبّر والتركيز والميل الدائم لإعمال العقل cever - mind-edness؛

٥ ـ القوى الخمس، وهى من حيث المسمّى كالفضائل الخمس الأساسية الآنف ذكرها؛

٦ ـ الأطراف السبعة للتنوير (الاستنارة) (انظر ما ذكرناه آنفا)؛

٧ ـ الطريق الآرى ذو الشُّعَب الثمانى (عناصر) (انظر ما ذكرناه عنه آنفا).

ويمكن بدلاً من هذه المكوّنات البالغ عددها سبعة وثلاثين مكوّنا من مكوّنات التنوير أو الاستنارة أو الأرهاناتية Arhantship (المرحلة التى يصلها الرهبان البوذيون)، أن نختصر هذه المكوّنات إلى ثلاثين مكوِّنا بأن نحسب الطريق Way واحدا بدلا من أن نحسبه ثمانية، وبعد ذلك نضيف النقاء أو الطهارة فى المسلك الأخلاقى والوعى الكامل بكل ما يشكل الحياة اليومية؛ الاعتدال فى الطعام...

وبعد أن يكون المرء قد سيطر على أربعة الچهانات Jhana المتعلقة بالمستوى المادى، وثلاثة منها تمثل بعض «الأدوات أو الوسائل Devices » و«الموضوعات أو المجالات Subjects» لمساعدته على تركيز انتباهه، يمكنه الانتقال من إحداها إلى الأخرى على وفق إرادته دون مشقَّة، عندئذ قد يكون قادرا على دخول مجال التأملات الخمسة وأكثر منها، بل ويعكف عليها (أى ليس مجرد دخوله فيها). هناك مجالات الأكاسا akasa المطلق (كلمة الأكاسا أقرب ما تكون إلى المساحة أو الفراغ أو المساحة الشاسعة المطلقة) والوعى المطلق، وليكون فى اللا شىء Plane of no - thing وهذا لا يعنى الإدراك الحسى. كما لا يعنى عدم الإدراك ، وأخيرا حيث يتوقف - بشكل نهائى - الشعور والإدراك الحسى والمتأمل الذى طال تدرّبه على التأمل والذى يستطيع الدخول فى هذا المستوى المطلق يُنظر إليه باعتباره أرهانت Arhant (راهب بوذى)، أى الشخص الذى أنجز (أو أنهى Finished) مرحلة تطبيق التعاليم البوذية وأصبح فى غير حاجة لمزيد من الخيارات، وبذا يكون قد تحرر تماما (حاز الخلاص) من كل الرغبات والمعاناة والجشع، وبالتالى يكون قد تحرر (حاز الخلاص) من عجلة السامسارا ومن عجلة (دورة) الصيرورة اللتين كان قد ارتبط بهما برباط المعاناة والجشع والرغبة (Anguttara - Nikayk III, 400) وما بقى له ليعمله فى حياته لا يحتاج إلى مزيد من الكرما لأنه يعمل الآن منطلقًا من الحكمة Wisdom وليس منطلقا من القدرة على الاختيار، وعلى هذا تنتهى دورة الميلاد الجديد (إعادة الميلاد) بالنسبة له. وليس هناك مرحلة من مراحل التأمل أعلى من هذه. فأن يحوز المرء هذه الدرجة أو أن يصل إلى هذه المرحلة يعنى الوصول إلى حرية عقلية (أو نفسية) لا تهتز، وهذا هو الهدف، وهذا هو ذروة السعى البرهمى وهذا هو لبّه أو جوهره (Majjhima - Nikaya 1,197) . وعلى هذا، فالمستوى التاسع يشير إلى أن الإنسان (ساريپوتا Sariputta على سبيل المثال) قد تمكن من السيطرة والتفوق فى مضمار الأخلاق الآرية والتركيز الآرى والحكمة الآرية والحرية الآرية (Majjhima - Nikaya, III 28 - 9). وهذا يعنى قهر النفس على نحو حقيقى، وثمار ترويض النفس وتطوير النفس (التقدم بها): «جهاد النفس هو الجهاد الأكبر دونه الانتصار على آلاف مؤلفة من المقاتلين فى معركة» (Dhammapada , 103).

لقد كان البوذا (المستنير) يعارض دائما دعاوى البراهمة بأنهم الطبقة المقفلة الأفضل والأنقى. فطالما اتبع الإنسان نظام الرهبان ورجال الدين، فإنه يصبح مثلهم، وتتلاشى الفروق السابقة بين الطبقات، تماما كما تفقد الأنهار أسماءها وطبيعتها إذا ما اختلطت مياهها بمياه البحر (عند المصب). وعلى هذا، فليس من حاجز طبقى يعوق الإنسان عن ممارسة التأمل فى أرقى صوره وأشكاله (The four Brahma - vihara). فهنا يكون هدف المتأمل أن يغمر نفسه ويتغلغل فى دوائر أوسع ، ليضم العالم فى جنبيه بمن فى ذلك أعداؤه، ففى حكاية المنشار الرمزية Parable of the saw (Majjhima - Nikaya, 1,129) جرى التركيز على الإنسان الذى يمارس عملية التأمل برقة وحب حتى إنه يرفض الثأر أو الانتقام، بل يتحمل حتى لو تعرض لاستثارة رهيبة «لأن الذى يركز عقله ومشاعره فى العداوة لا يمكنه أبدا أن يكون داعية، أو بتعبير آخر لا يمكنه أن يعلّم تعاليمى. يجب أن تدرّب نفسك على أننى لم ألوّث عقلى ولا تحدثت داعيا للشر وإنما دعوت لنبذ الكراهية وفكرت بنفس راغبة فى الصداقة، وكانت روح الود والرحمة تشملنى ، فلتبدأ دعوتك (تبشيرك) بهذا الذى رفع منشاره ليستخدمه ضدك. إننى سأغمر العالم كله بروح الصداقة، فهذا هو هدفى بعيد المدى، بدون عداوة وبدون نزعة لعمل الشر».

لكن هذه الممارسات التأملية فى حد ذاتها لا تؤدى إلى النيرفانا التى لا تغير شيئا، وإنما إلى عوالم البراهما Brahma Worlds حيث لا شىء دائما (متسمًا بالدوام) كما هو الحال بالنسبة لعالمنا (دنيانا) هذا، وعلى هذا فمازالت عوالم البراهما ذات طبيعة سامسارية (ميلاد فموت فميلاد... إلخ)، وعلى هذا فمثل هذه التأملات ربما كانت أكثر ملاءمة للمؤمنين البوذيين العاديين منها لرجال الدين أو الرهبان الذين لديهم فرص أكثر للاستغراق فى التأمل مع النهايات (أو النتائج) الأخرى فى التبصّر. وعلى هذا، فقد كان من المستهجن أن نعوّد الفرد على الطريق إلى عالم البراهما وحده ، إذا كان قادرا على ما هو أكثر من ذلك، وقد رأينا هذا واضحا من خلال الملامات (التوبيخات) الثلاث التى وجهها البوذا إلى ساريبوتا Sariputta. وفى هذه المناسبة نذكر أن «المريد المحب» إذا أخفق فى انتهاز الفرصة النادرة فى البلوغ إلى ذروة عقل البراهمان Brahman's mind، فإنه من المحتمل أن يكون قادرا على إتمام ذلك (فى

مرحلة أخرى) إن كان قد تلقّى التعاليم بشكل صحيح ,Majjhima - Nikaya II) 124 f). والتعاليم الصحيحة لا تعنى أن يركز المرء على إعادة الميلاد (الميلاد من جديد) بصحبة البراهما Brahama، وإن كان هذا أمرا عزيزا، إلاّ أن هذا متصل بالبراهمانات التى يبدو أن فكرة البراهما ڤيارات الأربعة Brahmavihara قد اشتُقت منها (أى من البرهمانات). والديڤات Devas بمن فيها البراهما بل وحتى الماها ـ براهما (انظر آخر هذا الفصل) غير دائمة (غير خالدة) رغم أنها تظل طويلا فى عوالم الديڤات، لدرجة أنها قد تنسى أنها ستموت أخيرا لتولد من جديد (أو بتعبير آخر تنسى أنها ستدخل فى مرحلة ولادة جديدة). وينفصل الباحث عن الحكمة من هذا التعليم الصحيح، ونعنى به تعليم الطريق الوسط Middle way الذى يؤدى إلى التركيز الكامل فى المستوى التأمّلى التاسع، حيث تتوقف كل المشاعر والمدركات الحسية، وتنقطع كل صلة بالكراهية والبغض والاضطراب، وحيث يتسامى كل زائل، وتصل عملية الصيرورة إلى منتهاها، سواء الصيرورة السامسارية (الميلاد فالموت، فالميلاد ... إلخ) أم عملية تأثيرات الحواس فى قيامها وأفولها.

وعندما ينبذ الباحث عن الحكمة ارتباطاته بالبغض والاضطراب ويكون ـ بالتالى ـ قد بدأ عملية نبذ الخمول أو الكسل أو عدم المهارة، سواء فى بدنه أم حديثه أم طريقة حياته، ليجعل ما هو ماهر ودقيق محل ما هو غير ماهر وما هو غير دقيق، لو أن المرء فعل ذلك لكان فى موقف يسمح له بأن يبدأ التحقق من أن السلوك الأخلاقى الحسن ليس ضروريا فحسب، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك يؤدى إلى الوصول إلى الذُّرَى Highest بشكل تدريجى (Anguttara - Nikaya IV, 2). فالباحث عن الحكمة بعد أن يتطهر سلوكه الأخلاقى ويتنقى وينضبط، يبدأ فى الوصول لمرحلة ضبط تفكيره الذى كان يتغير بشكل سريع ومستمر، حتى إن تفكيره هذا لا يكون أبدا هو نفسه من لحظة لأخرى، تماما كما أن الفرد لا يثبت على شجرة واحدة فى الدغل - Samyutta) Nikaya II, 95) . وبعد أن يتدرب على المسلك الأخلاقى، تكون الخطوة التالية هى ممارسة التدريبات العقلية . إنه لمن الضرورى للتأمل أن يركز المرء أفكاره على نقطة واحدة أو عنصر واحد. فالتأمل البوذى ليس أحلام نهار day - dreaming ولا هو خيال أو حلم يقظة reverie، ولا هو استعراض الأفكار حيثما شاء، وإنما هو نشاط

مكثف متوهّج لعقل مستغرق تم إحكام السيطرة عليه وإحكام توجيهه بحيث يمكنه ممارسة عملية التأمل دون أن يعوقها عائق أو يقطعها قاطع أو يفسدها مفسد، وبحيث يمكنه بدء عملية التأمل هذه متى رغب، وبحيث يمكنه الخروج منها إذا رغب أيضا. لذا فقد امتدح البوذا ساريبوتا Sariputta: «لقد حكم عقله. إنه سيّد عقله، فلم يعد عقله هو سيّده. إنه يقيم حينما أراد الإقامة فى الصباح أم فى الظهيرة أم فى المساء.. لقد تحكم فى عقله تماما» (Majjhima - Nikaya, 1,219) . لقد أصبح تماما كالرجل الثرى يختار اللباس الذى يود ارتداءه صباحا أو ظهرا أو مساء.

إن العقل الذى ركّزت عليه البوذية الباكرة من الناحية العملية، عقل متنوّر إلاّ أنه عرضة للضلال بفعل ملوّثات عارضه ولأن الناس الذين لم يتلقوا التعاليم الصحيحة لا يستطيعون فهم هذا، فإنهم لا يستطيعون تطويره ـ أى العقل. ولكن العقل المتنوّر قد يكون قادرا على التخلص من هذه المفسدات. فلأن المريد الآرى الذى تلقّى التعاليم يفهم هذا، فهو يطوّر العقل (Anguttara - Nikaya 1,10)، ولا يوجد شىء مفرد آخر يُسهم كثيرا فى تهيئة الحالات العقلية الماهرة (النّشطة) (Skilled mental statas or dhamma) التى لم تظهر (لم يحن حينها) أو أن يسهم فى انهيار الحالات العقلية الشريرة التى ظهرت بالفعل ـ سوى الجد والاجتهاد والعزم الشديد Appamada, An-guttara. Nikaya I. II) لكن الحالات العقلية لا تظهر إذا لم يكن هناك عقل، وطبيعة هذه الحالات العقلية تعتمد على كفاءة هذا العقل: «فالذاما Dhamma أى الشعور والإدراك والتوجهات يسبقها ويوجهها عقل، فهى تتكوّن من عقل» (Dhammapada, I)، فهى على هذا مهمة لترسيخ العقل وتثبيته كما تفعل البوذية من خلال تدريباتها التأملية المختلفة، وكذلك لتطهير العقل من الأفكار الخاطئة:

«اليوم سأقبض على زمام عقلى وأرجعه بعمق، تماما كما يروض المدرّب الفيل الجامح بكُلاّبه (Hook)» (Therigatha 77, 1130).

وعلى هذا، فقد ركزت التعاليم البوذية على ما هو عقلى (داخلى) وما هو ذاتى Subjective. فالفعل الذى يقوم به العقل فعل معتبر لدى البوذا، على عكس معاصريه اليانيين (الچانيين)، وهو، أى هذا الفعل العقلى، قد يكون عرضة للاسهتجان أكثر من

فعل البدن أو فعل الكلام (Majjhima Nikaya 1, 373) ، فالتضحية الحقة أو التخلّى عن الجشع والكراهية والفوضى ـ كل ذلك لا وجود له إلاّ فى داخل الإنسان نفسه، فلا وجود له خارجه، وهذه النظرة غير النظرة البراهمانية Brahman view:

«ـ لم أضع خشبا ليكون وقودا للنيران على المذابح يا براهمان Brahaman؛

ـ فلا نيران إلاّ التى تتقد داخلى؛

ـ فنيرانى دوما مشتعلة، إنها مشتعلة بنفسها؛

فليست بحاجة إلى خشب أضعه على المذابح؛

ـ وبذا فإننى أتم جهود البراهما.

ـ آه يا براهمان، إن حمّل الحطب (الوقود) هو بالفعل يدعو للزهو.

ـ ودخان المذبح والغضب، وكلماتك الزائفة والرماد فاللسان هو ملعقة الكاهن.

ـ وعلى هذا فاللهب أو الشعلة تعنى أن يروّض المرء نفسه بشكل جيد.»

(Samyutta - Nikaya 1, 169).

وعلى هذا فهدف ضبط العقل (أو السيطرة عليه) أو على الأقل أحد أهدافه ـ هو إيقاف رد الفعل الحسى لما نحب ولما نكره ولما لا نحب ولا نكره. عندئذ يكون العقل «سواء» أو محايدا even، وتلك حالة امتدحها الآريون الذين كانوا هم أنفسهم «أسوياء even بين أشياء غير سويّة». ولما كان السلوك الأخلاقى (السيلا Sila) هو الجزء الأساسى الضرورى فى التدريب، لكنه ليس هدفًا فى حد ذاته؛ مثل الصمدى Samadhi أو الباڤانا bhavana أى ضبط العقل وتطويره عن طريق التأمل، إنما تأتى أهميته فى الدرجة الثانية، ولكنه فى كل الأحوال ليس هدفًا فى حد ذاته. فالهدف أو الغاية The end هى فتح باب العقل ليفهم دون عائق بالحدس الذى هو فوق الحواس حيث الحكمة Panna ـ حكمة الحقائق الآرية الأربع، أما الصمدى Samadhi والباڤانا bhavana فليست سوى أدوات للإعداد. فبفتح الباب لا تصبح هذه الحقائق الآرية مفهومة فحسب، وإنما ليتم التوغل فيها لمعرفة كنه أسرارها، فتعطى الحكمةُ الإنسانَ رؤية ثاقبة

ليرى الأشياء على حقيقتها: غير دائمة. ذات طبيعة نكدة، فارغة فى حد ذاتها، كما تعطيه بركة الانعتاق من الأنماط الثلاثة لمظاهر الحياة.

نيرفانا Nirvana

الطَّمُوح الذى وصل إلى ذُرَى الحكمة الآرية ووصل إلى نهاية (الطريق The Way)، هو الذى يعرف الخلاص الكامل من الكرب. وأن حريته التى تملَّكها أيضا الآن قامت على أساس من الحقيقة وأصبحت راسخة لا تهتز، فبالوصول للنيرفانا يكون قد وصل إلى أسمى الحقائق الأرية حيث لا ميلاد جديد ولا شيخوخة ولا موت (MAjjhima - Nikaya III, 245). وعلى هذا، فالنيرفانا مناقضة تماما للسامسارا حيث دوّامة الميلاد والموت، حيث الحياة تُقاد (بضم التاء) بفعل عبودية الرغبات الحسّية التى ارتبط الإنسان بها بسبب جهله، وما يلى ذلك من عدم كفاءة مما يعوقه عن التحقق، فلا الأعضاء الحسية ولا المعلومات Data التى حصلها عن طريقها ، ولا كلاهما معًا إذا اجتمعا فى مجال مناسب من مجالات الوعى ـ تحقق الخلاص: إذ إن ذلك لا هو ملِكى mine ولا هو أنا I ولا هو ذاتى my seif ، فكلها جميعا: غير ذاتى not - self (an - atta). ورغم أن الشرائع البالِيّة تشير كثيرًا للأتا atta، على سبيل المثال باعتبارها من الأمور التى يجب البحث عنها (Vinaya - Pikata, 1,23) كملجأ أو كجزيرة (Digha - Nikata II, 100,120; Samytta Nikaya III, 143,etc) (Digha - Nikata, II 100 etc) أو كمصباح (dhammapada 236, 238) وكعزيز غالٍ (Sam- yutta. Nikaya 1., 73 = Uana 47, Samyutta) (Nikaya 1,140; Anguttara - Ni) kaya II , 21، وباعتبارها شيئا يمكن أن يتوهج كما يمكن أن يلوم ويوبِّخ (Anguttara - Nikaya, 1,57 - 8 etc) أو كثنائى as dual (أو ثَنْوى أى واحد ينطوى على اثنين):

ـ الأتا Atta فيك أيها الإنسان تعرف ما هو صائب وما هو غير صائب.

ـ صحيح يا صديقى أنك تحتقر الأتا الحبيبة؛

ـ ظنا منك أنك تخفى الأتا الشريرة

عن الأتا التى هى شاهدة عليها (أى شاهدة على الأتا الشريرة).

(Anguttara - Nikaya 1, 149).

ومع هذا فلا يمكن تعريفها أو تحليلها أو عرضها بشكل دقيق. وعلى أية حال، فقد يكون من المأمون أن نقول إنه لا يمكن النظر إليها كموجود خالد (دائم ينتقل من ميلاد birth إلى آخر)، ولا يمكن النظر إليها كمحور أو جوهر دائم للسانتانا Santana (كسلسلة متصلة) وهو المصطلح الذى تطلقه الفلسفة البالية على الفرد، بل ولا يمكن النظر إليها كمبدأ متسامٍ أو كمبدأ كونى مهم، كما هو فى الاستخدام الأوپانيشادى. والحقيقة أن «كل الأشياء إنما هى غير ذاتك Not - self» كما ورد فى الذماپادا (Dhammapaada, 279)، حيث «الأشياء Dhamma» تشير إلى الأشياء المركّبة التى تمثل ظاهرة، كما تشير أيضا إلى النيرڤانا غير المادية، أو بتعبير آخر غير المركبة Un-constructed Nirvana.

حقيقة أنه فى عقيدة «اللانفس» not - Self أو (آن ـ أتا an . atta) أن كل الأبيدهما Abhidhamma يُعتقد أنها قد تجمعت أو تمركزت أو تركزت لتصل إلى ذروتها، وأنه لابد من الرجوع إلى الأبيدهما Abhidhamma لتفسير الذرما التى تُعتبر هى الوسيلة الموثوق بها للوصول إلى «طريق التطهّر Path of Purifcation »، خاصة بالنسبة للڤيزودهيماجا Visuddhimagga، وطريق التطهر هذا امتزج بالبوذاجوزا الموقَّرة Ven-erable Buddhaghosa فى القرن الخامس الميلادى، وبخلاصة فلسفة الأبيدهما Ab-hidhamma فى حوالى القرن الحادى عشر للميلاد. وفقرة واحدة من البوذاجوزا لابد أن تكون كافية هنا لبيان سبب أن الأتا Atta لايمكن اعتبارها مرتبطة بالكاندا Khand-ha أو تجمعات الوجود الخمسة five aggregats of existence: «إنها جميعا (غير ذات not self) بمعنى أنه لا جوهر أو محور لها». ـ إنه لا جوهر أو محور لها لأنه لا نفس لها، كنفس بالمعنى المفهوم أى كنفس كامنة أو فاعلة أو مجرّبة، لأن ما هو غير دائم (غير خالد) إنما هو مؤلم أو سبب للكرب (Samyutta - Nikaya, III, 82)، ومن غير الممكن الخلاص من عدم الدوام (المحدودية أو اللا خلود) أو قيام وسقوط وكظم النفس ، وعلى هذا فكيف تكون هى نفسها «حالة» الفاعل... إلخ؟ ولذا فإنه يُقال: «إن البكوس Bhikk-us ـ إذا كانت أيا من الكاندات الخمس، فإنها لا تؤدى إلى البلاء والأسى (Samyutta - Nikaya III,66)، لذا فإنها (لا نفس not - self) بمعنى أنه لا جوهر أو محور لها» (Visuddhimagga xx, 16).

واهتمام الأرهانت Arhant أى الرجل الكامل ليس بما هو أناتا anatta كعلامة للمجموعات الخمس للاشتهاء (الجشع أو الطمع)، ولا بما هو أتا Atta لأنها لا جوهر

لها Pithless، وليس لها صاحب (أو مالك Owner). إن اهتماماته (أى الأرهانت أو الإنسان الكامل) أن يصبح بعيدًا عن العالم بما فيه من تلوّث وفساد، وأن يجتاز المسافة من مرحلة الفعل إلى حياة التأمل: «خالصا من أدران كل شىء، ما هو صالح وما هو شرير، وأن يتخلى عن نفسه، فليست هناك حاجة للمزيد من الفعل هنا» (Suttanipata 700). إنه (أى الأرهانت) هو الذى يبحث عن اللا ميلاد واللا صيرورة واللا مصنوع واللا مكوّن، مع أنه هو (أى الأرهانت أو الإنسان الكامل) مولود، وكانت له صيرورة، كما أنه كان مصنوعا ومكوّنا (ذا تكوين)» (Udana, 90) إنه هو الباحث عن اللا زمان، إنه الباحث عن النيرفانا. إنها ـ أى النيرفانا ـ هى الميلاد بلا سبب ولا كرما ولا طبيعة (Milindapanha, 268). إن النيرفانا هى اللا تغير (Samyutta Nikaya, III, 143) واللاموت Samyutta ـ Nikaya 1,212) ولا يمكن الوصول إليها بالفكر (Anguttora-Nikaya, 11,80) وإنما بالتأمل، بدون منطلق Foothold (أى أنها ليست كالوعى على سبيل المثال) (Samyutta - Nikaya 1,I)، وهى على العكس من الجذور الثلاثة للخمول أو اللامهارة التى تؤدى إلى وجود حدود (Majjhima - Nikaya 1, 298) ، فالنيرفانا لا تحدها حدود (Samyutta - Nikaya IV, 158)، (Majjhima - Nikaya III, 4)، وقد وصل إليها كثير من رجال الدين البوذيين لم يعقهم عن الوصول إليها معانيها السالبة أو الموجبة.

هذه التعبيرات السالبة لا تعنى أكثر من أن أى شىء لا يمكن أن يكون حدا أو عائقا أمامها ، فما هو محدّد (ظاهرى) هو الذى يمكن وصفه أو تحليله أو تعريفه فى قوائم. وليس الأمر كذلك بالنسبة لما هو فوق الحواس (فوق الظواهر) (Anguttara (appanca) - Nikaya, II, 161 ff.). فالوصول إلى حالة النيرفانا غير متعذّر للإنسان الذى كيَّف نفسه وطوّرها ليكون مستعدا بدنيا وأخلاقيا وعقليا: ليذوب فى الحكمة بينما هو مستغرق تماما فى التأمل. إنها بركات لا يمكن التعبير عنها بالكلمات ولا يمكن توضيحها بالكلمات، وإنما لا بد أن يخوض المرء تجربتها بنفسه كى يعيها. إنها للواقع المعيش (هنا والآن) أكثر من كونها نوعًا من الجنة أو الفردوس heaven التى يدخلها المرء بسبب أفعاله الفاضلة بعد الموت. وربما كان من السهل نسبيا الآن أن نجيب عن السؤال الذى يجده كثير من الناس مربكا: من ذا الذى يسعد بالنيرفانا إذا لم يبق له

منها شىء بعد الموت؟ إن طرح هذا السؤال بهذا الشكل غير ملائم، والأفضل أن يكون كالتالى: من الذى يسعد بالنيرفانا هنا والآن؟ والإجابة هى أنه الشخص الخبير بالتأمل والمستغرق فيه، ذلك لأن النيرفانا جزء من هذه الحياة نفسها، أى الحياة التى نحياها هنا والآن.

سامجا Samgha

- «آه يا لهم من سعداء هؤلاء الأرهانات، فهم لا يشتهون (لا يرغبون بإلحاح).
- لقد تخلصوا من «الأنا Iam» فتمزقت شبكة الارتباك والفوضى.
- لقد حازوا درجة التحرر من الشهوة، فغدت عقولهم صافية شفافة.
- لقد تخلصوا من المفاسد، فغدوا برهميين.» (Samyutta - Nikaya III, 83).

عندما يلجأ الأرهانات للجواهر الثلاثة، بوذا والذرما، والسامجا ـ بالفهم الشعورى الواعى ـ أو يلوذون بها عن طريق السلوك (أى أن يكون سالكًا Going) من خلال الوسائل الثلاث، فإن السامجا تتحد مع معارف هؤلاء الأرهانات ومع سلوكهم السوىّ الصالح. ففى هذا السياق لا نشير بالسامجا إلاّ إلى هؤلاء الذين يرتدون العباءات (الأرواب) الصفراء الذين يسيطرون سيطرة كاملة على المسلك الأخلاقى، والتركيز، والحكمة والحرية والمعارف فى نطاق الحرية، بنفاذ بصيرة. وبينما طبيعة هذه السامجا Samga متسامية وفوق أرضية (أى علوية)، إلاّ أنها تقدّم ما يؤكد أنّه عن طريق تطهير الروح (Sattanipata 478, 876) يستطيع المريد المُجِدّ أن يسمو فوق كل الأشياء فى هذا العالم، تماما كما يفعل الأرهانات. وعلى هذا فالسامجا يمكن أن تُضاهى (أو تُحاكى)، ووظيفتها هى أن تعمل كإلهام (تقوم بدور الملهم) لمن لم يتبلّدوا Lesser mortals كى يطوروا إيمانهم وثقتهم وقراراتهم وفهمهم. «فالإيمان هو البذرة» (Suttaniputa 77) فمنه ينمو ما هو أكثر من البذرة، وليس المقصود الإيمان الأعمى المطيع، وإنما الاقتناع القائم على العقل (السبب)، والتجريب وأحيانا على الملاحظة (Majjhima - Nakaya 120 ff II,) بأن (الطريق) والممارسة يؤديان إلى سلام وسعادة لا نظير لهما، وأكثر من هذا فإن أهل الحكمة يمكنهم تتبع هذا الطريق بنجاح.

إن الحل (أو القرار) إذًا يكون فى رعاية القناعة الإيمانية ذات الهدف، وإن المريد الطموح الذى طوّر طاقاته على التأمل سيكون ـ على نحو صافٍ فيه سكينة ـ سالكا المسالك (الطرق Ways) الأربعة المؤدية للكمال التى يمكن الوصول إليها جميعا فى هذه الحياة نفسها (أى الحياة التى نحياها). فالفهم بالإضافة إلى توجيه الإرادة، تسيطر على المغالاة فى الإيمان كالتى قد تظهر فى العاطفة الشديدة. إنها (أى الفهم وتوجيه الإرادة) هى التى تضبط الطاقة التى يجب أن تكون معتدلة even (أو سويّة) كوتر العود المتآلف النغمات لا هو مشدود بإفراط ولا هو مرتخٍ بإفراط (Vinaya. Pitaka i, 182) (Anguttara. Nikaya III, 375).

وليس هناك مجال للعبادة فى بوذية الثيرافادا وليس فيها أى تكريس bhakti لشخص، فالورود والشموع التى يحضرها المؤمنون إلى معابد بوذا ليست إلاّ علامات ورموزًا لعدم الخلود (أو عدم البقاء أو للتعبير عن فَناء كل شىء) ، فالورود تذوى والشموع تنطفئ، كذلك تنطفئ نيران الارتباط والكراهية والبغض إذا لم تجد وقودا يبقيها مشتعلة. والكلمات التى يرددّها المتعبدون ليست تراتيل ولا هى صلوات، وإنما هى وسيلة للتذكير بالمناقب العظيمة للبوذا، والدرما والسامجا: «إنه فعلا (أى البوذا) السيد الكامل الذى استنار بنفسه تماما وتحلّى بالمعرفة والسلوك القويم . إنه العارف بالعوالم، المجد، المرشد للناس معلّم الديفات Devas والبشر ، البوذا، السيد. لقد علم الدرما فأحسن تعليمها. إنها (أى الدرما) مثبتة ذاتها بذاتها، إنها المطلقة بلا زمان. إنها التى تقودنا إلى النيرفانا. ليفهم كل واحد وفقا لما يتمتع به من حكمة. ونظام السيد (النظام الذى وضعه بوذا) للمريدين نظام صالح وحكيم ومستقيم ومنبعث مما يمليه الواجب. إنه الأعمدة الثمانية للبشر. إنه نظام جدير بالإحسان والكرم والعطايا والتوقير. إنه نظام لا مثيل لجدارته من أجل العالم.» (Majjhima - Nikaya, 1,37 .etc)

إن احترام الأرهانات مدعاة للاحترام والشرف. إنهم رغم ما حققوه من رضا ذاتى يموتون ميتة طبيعية ، وكل تطلعاتهم أن يكونوا كما هم عليه (الآن). إنهم مثل غيرهم من الطموحين يعملون على تنفيذ كل تعاليم البوذا، فالأرهانات متَّبعون (سالكو طريق). إنهم ليسوا مبتدعين أو مكتشفى طريق لأنهم لم ينوّروا أنفسهم بأنفسهم (إنهم ليسوا

بوذات). ولا أحد منهم يجب عليه أن يسعى للتنسّك وكل ما يستلزمه، فهو لا يصل إلى هدفه سريعا إذا كان جهده ناقصا (إذا كان قد بقى أمر لم يفعله مما يستلزمه التنسُّك). ومن هنا كان هجرانه لبيته ليس حاجزا ولكنه جهد غير مثمر (Majjhima - Nikaya, I, 271)، ومن هنا نركز مرة أخرى على التدرّج فى الوصول إلى الهدف.

إن التدرج فى الوصول إلى الإنجاز النهائى مطلوب حتى بالنسبة للفرد المتأكد من أن مصيره أن يكون واحدا من الأرهانات. إن الوصول إلى الأرهانتانية أو النيرڤانا ـ يكون وفقا للترتيبات المتفق عليها من حيث تقسيم (الطريق) إليها إلى أربع مراحل (كل مرحلة منقسمة بدورها إلى زوج)، فمن بلغ واحدة منها حصّل ثمارها. ففى المرحلة الأولى التى تعنى دخول المجرى أو المسار أو الطريق Satapanna الذى يفضى إلى النيرڤانا، عندها يصبح المتأمّل على يقين من أنه قد أصبح مستنيرا. إنه لن يولد مرة أخرى فى أية حالة من حالات البؤس ـ أى فى جحيم النيرايا Niraya Hell كحيوان أو كشيطان (أسورا asura) ، وأنه واثق ثقة لا تهتز بالبوذا وبما تعلمه من الذرما وفى السامجا التى هى حارسة الذرما وفى التعاليم الأخلاقية الآرية. إنه بهذا لن يستطيع بعد الآن أن يرتكب عملا شائنا كقتل أمه أو أبيه أو أىٍّ من الأرهانات، أو كجرح أحد البوذات (لأن البوذا لا يمكن قتله) أو أن يسبب انشقاقا فى النظام (البوذى) . وأقصى ما فى الأمر أن يولد ميلادا جديدا سبع مرات، قبل أن يصل إلى النيرڤانا التى لا يمكن أن يصل إليها إلاّ البشر (أى أنه لن يولد فى صورة حيوانية أو غيرها من صور الحياة غير البشرية).

والمرحلة الثانية هى مرحلة ساكاداجامين Sakadagamin، فتعنى أنه لكون الإنسان الذى يبغى تحرير نفسه قد حطم القيود الثلاثة (قيد النظرة الخاطئة كنظرية لنفسه أو لشخصه، وقيد الشك، وقيد الثقة فى جدوى الطقوس) وقلل ارتباطاته وكراهيته وفوضاه إلى حدها الأدنى ، فإنه لن يولد بعد ذلك إلاّ مرة واحدة كبشر، وبعدها ينتهى كربه (يضع حدا للمعاناة والكرب).

وفى المرحلة الثالثة حيث يصبح أناجامين Anagamin أى الذى لن يولد مرة أخرى على الأرض ، فإنه يكون قد فك القيود أو الأغلال الخمسة (ثلاثة منها مذكورة آنفا، ونضيف إليها الرغبات الحسية وسوء النية أو النزعة للشر) وبعد موته فى هذه المرحلة سيصبح أحد المقيمين فى عوالم الديڤات السامية، ويصل إلى النيرڤانا فى هذه

العوالم؛ إذ إن الكرما المتبقية والتى تؤدى إلى ميلاد الديڤا تكون قد امتدت بنفسها إلى هذه العوالم.

والمرحلة الرابعة هى مرحلة الأرهانتية نفسها. مرحلة الإنسان الذى حقَّق بجهوده الذاتية هنا والآن حرية العقل كما حقق الحرية من خلال الحكمة الحَدْسيَّة (البديهية)، والذى فعل كل هذا هناك بهدف أن يتخلص من عبء «النفس» ويتخلص من العوائق (الأغلال)، إنه ـ أى من حقق كل هذا ـ لن يولد مرة أخرى. فلم يعد فيه (وقود) لميلاد جديد. إنه لم يعد يتطلع إلى رغبات أو شهوات فى (العالم World) ، وبينما هو لا يزال يعيش هنا فإن الكرما Karma الخاصة به تصبح مستنفدة بسبب عدم اشتهائه لأى من الكاندات الخمس The five Khandha. هذا الانعتاق الأخير أو التحرر الأخير المؤثر هنا والآن يحيل الپارينيڤانا Parinivana إلى من تحرر (انعتق) . إنه سيواصل الحياة هنا حتى يموت جسده لكنه عندئذ يتحرر من الصيرورة (Itvuttaka pp. 38 - 9) ومن السامسارا (الميلاد، فالموت فالميلاد...) التى تنتهى بالنسبة له. إن التحرر النهائى أو الانعتاق النهائى رغم الحصول عليه هنا والآن لا يتطلب أية حالة مستقبلية. إنه الآن فى حالة النيرڤانا حيث لم يبق أساس لميلاد جديد.

وعندما تصل طاقته إلى ذروة مستوية يكون قد غادر شاطئ الفَناء واللا استقرار، شاطئ الخوف والمخاطر، وعبر طوفان الرغبات الحسية، وعملية الصيرورة والجهل والأفكار الخاطئة، ووصل إلى الشاطئ الآخر الأبعد إلى حيث الوراء (الجانب الآخر) وهو شاطئ النيرڤانات حيث لا ميلاد ولا موت. إنه إذًا أرهانت واقف الآن على أرض صلبة (Samyutta. Nikaya IV, 175) إنها جزيرة النيرڤانا ذاتها (Sattanipata , 1094).

«تلك هى جذور الأشجار. إنها أماكن شاغرة تأمل، لا تكن كسولا، لا مجال هنا للندم. تلك هى تعليماتى لك» (Majjhima -Nikaya,1,46 etc).

لقد ورد فى هذا المقال عدد من المصطلحات المختلفة ذات التاريخ الطويل. وفيما يلى شرح موجز لأهم معانيها:

١ ـ الآرى

(أ) نبيل (اجتماعى) مميز كريم المحتد؛

(ب) طاهر أخلاقيا، شخص نقى (طاهر) تلقى تعليما نبيلا. غالبا ما تُطلق على تعاليم البوذا وعلى تلاميذه (مريديه) وعلى طريقة ممارساتهم ودراساتهم. وهنا نجد الكلمة ذات معانٍ على شاكلة: طيب وصالح وصحيح ونبيل ومثالى.

٢ ـ ديڤا Deva من جذر يعنى أن يشرق أو أن يتألف. ولا تجوز ترجمتها (رب أو ملاك أو موجود سماوى)، فكل هذه الترجمات تؤدى لخلط المعانى. إنها كلمة تشير إلى موجودات فوق مستوى البشر، من حيث البهاء والجمال والنبالة والسعادة وطول العمر. والكلمة ذات معنى يشتمل على الصلة بالإنسان، فليس هناك انفصال كامل بينهما، فالموجودات البشرية والديڤات تتحاور معا. وكل الديڤات كانوا بشرا وقد يصبحون بشرًا، مرة أخرى. وفى هذه الأثناء توجد الديڤات فى واحد من عوالم الديڤا لوكات deva - Laka البالغ عددها ستة وعشرين عالمًا أو مجالا أو مستوى، حيث تستمد الديڤات وجودها بسبب الأعمال والإنجازات البارزة الخيِّرة التى مارسوها قبل ذلك. لكن نظرا لأن الوجود فى عوالم الديڤات غير دائم، فإن الديڤات رغم وجودها فى هذه العوالم مازالت خاضعة للسامسارا (الموت فالميلاد فالموت فالميلاد الجديد.. إلخ)، ومازالت تعمل على الخلاص من هذه الدورة التى لا نهاية لها. والديڤات ليست خالقة أبدا، ولا هى كلية القدرة، كل ما فى الأمر أنهاـ ببساطة ـ تقطن عالم الديڤات.

٣ ـ براهما Brahma: (أ) الديڤا براهما هو كبير الديڤات ويُسمى أيضا ماها ـ براهما(أى براهما الكبير). (ب) طبقة الديڤات البراهما موجودات سعيدة لا يعتريها نوم، ساكنة للسماوات العلا حيث عالم البراهما، وهو أحسن العوالم وأسماها. والميلاد الجديد هنا يكون نتيجة الأعمال العظيمة ولكنه غير أبدى (لا يستمر للأبد).

٤ ـ جهد البراهما. ربما وجب أن نضع علامة فارقة بين البراهما الذَّكَر (انظر ما سبق) والبراهما المحايد (الذى لا هو ذكر ولا أنثى)، والشرَّاح الپاليون عادة ما يعتبرون البراهما الذى هو لا ذكر ولا أنثى أسمى درجة، والأصل فى مصطلح جهد البراهما brahma - faring أنه يعنى الدراسة والتلقى. فهو إذًا يعنى الدراسة للتحقق من (الطريق) الأفضل والأسمى للسير إليه أو فيه. وهنا حياة النقاء وحياة الصلاح، وأحيانا تُترجم بالحياة القدسية Life Divine. ومادامت هذه العبارة تعنى فى البوذية الحياة الديرية؛ لذا فإنها تعنى من بين ما تعنى: حياة الطُّهْر والعفّة.

(ب) البوذية: الماهايانا

بقلم: إى كونز

محاضر من الخارج - جامعة لندن

مقدمة

الكلمة (ماهايانا) أو (المَرْكَبة العظمى) اسم يطلق بشكل عام على تلك الأفكار التى سادت الطور الأوسط من أطوار الفكر البوذى. إننا نتحدث عن (المركبة) لأن العقيدة البوذية (أو الذرما) (بالپالية: ذما Dhamma) يُنظر إليها باعتبارها طوّافة Raft أو سفينة تحملنا عبر محيط عالم المعاناة هذا، إلى (ما وراءه) أو إلى (الخلاص) أى النيرڤانا. ويطلق عليها المتمسكون بها صفة (العظمى) أو (العظيمة) من قَبيل مديح شمولية عقائدها ومقاصدها، فى مقابل ضيق المذاهب (أو المدارس) البوذية الأخرى التى يصفونها بأنها هينايانا Hinayana أو «المركبة» الأدنى درجة، وهو مصطلح لم يختف تمامًا من فوق ألسنة الذين يقولون بهذا الرأى، وهذا أمر طبيعى. وفى الوقت الحالى، يرتبط وجود الماهايانا بالنصف الشمالى من العالم البوذى. وبوذيو نيبال والتبت والصين وكوريا واليابان كلهم تقريبًا من أتباع هذا المذهب (الماهايانا). أما الجنوب فهو - من ناحية - يسوده تمامًا البوذيون الثيراڤيديون، حيث تعتبر الهينايانا (أحد مذاهبهم التقليدية البالغ عددها ثمانية عشر مذهبًا) وطريقة ممارستها للبوذية هى الدين الرسمى (الوطنى) لكل من سيلان وبورما وسيام. ومذاهب الهينايانا الأخرى (١٧

مذهبًا) اختفت منذ ٧٠٠ سنة عندما انساب المسلمون Muhammadans فى مناطق شمال الهند ودمّروا معابدها البوذية المزدهرة.

وقد تزامن ظهور الماهايانا مع بداية الحقبة المسيحية. ولابد أنه كانت لها قوة دافعة تجمعت فى القرون السابقة مباشرة على الحقبة المسيحية، لكن كثيرًا من أفكارها الأساسية تعود ـ كما سنرى ـ إلى القرن الرابع أو الخامس قبل الميلاد، إن لم يكن إلى البوذا نفسه، لكن الكتابات التى تعرض عقائد الماهايانا الأساسية لم يشهدها التاريخ إلا مع بداية الحقبة المسيحية، وهذا أمر شائق يثير الاهتمام، كما أنه قضية تاريخية استعصت على الحل إلى حد بعيد. كيف نغفل ملاحظة أن البوذية وقت ظهور المسيحية، قد أجرت إصلاحات راديكالية فى عقائدها الأساسية مما جعلها أكثر شبهًا بالمسيحية مما كانت عليه قبل ذلك؟ وكى نُظْهر طبيعة هذه القضية سأذكر الآن ثلاثة عناصر تربط بين الماهايانا والمسيحية. العنصر الأول أن الرحمة والعطف بعد أن كانا فضيلتين جانبيتين فى البوذية الأقدم، أصبحا موضع تركيز أكثر وأكثر وتحركا إلى مركز الصورة. هذا قد يذكّرنا بتركيز المسيحية على «الحب Love». أما العنصر الثانى، فإننا نسمع عن موجودات رحيمة يطلق عليها اسم «البوذيساتڤات Bodhisattvas» التى لها مهمة أساسية وهى التضحية بأنفسها (بحياتها) لينعم الجميع، مما يتطلب امتنانًا لها، وقد يذكرنا هذا بيسوع المسيح الذى مات من أجلنا جميعًا حتى تُغفر خطايانا.

وثالث العناصر الجامعة بين المسيحية وبوذية الماهايانا أن بوذيِّى هذه الفترة كانوا يظهرون اهتمامات غيبية (بالعالم الآخر بالمفهوم البوذى)، وكانوا يتطلعون بشوق لظهور ثانٍ للبوذا (يترقبون قدوم المستنير المنتظر أو المهدى المنتظر) أو الماتريا (الميتريا -Mai treya) (بالپالية: ميتيا Metteya، ص ٢٨٠) والكلمة تعنى «الشَّفُوق Loving One ». وعلى هذا، فإن لدينا ثلاثة مبتدعات (أمور جديدة) كل منها يجعل الماهايانا قريبة لروح المسيحية الأولى.

وليس هذا كل ما فى الأمر، فإننا نجد أحيانًا تقاربًا زمنيًا بين وضع الكتب المقدسة فى كل من بوذية الماهايانا والمسيحية. وفى هذا المجال يكفى أن نذكر مثالاً واحدًا. ففى الوقت الذى كان القديس يوحنا يكتب إنجيله Revelation فى بلاد الإغريق فى الحوض الشرقى للبحر المتوسط، كان الماهانيون يضعون فى جنوب الهند واحدًا من أكثر كتبهم

تبجيلاً (تمام الحكمة The perfection of Wisdom) فى ٨٠٠٠ سطر. أما الوحى (V, 1) فيشير إلى كتاب (سِفْر) تم إغلاقه بإحكام بسبعة أختام، وهو مثل (تمام الحكمة) يُسمى سفرًا أو كتابًا «مختوم بسبعة أختام». وتمام الحكمة يشير للبوذيساتڤات بأنها (الدائمة البكاء) (Sadapraudita)، وكان القديس يوحنا «يبكى بمرارة» (V. 4) لأنه لم ير أحدًا جديرًا بفتح الكتاب وفض الأختام. إن هذا لا يمكن أن يقوم به إلا الحَمَل(*) Lamb وحده الذى تم ذبحه كأضحية (V. 9). وعلى النحو نفسه، فإن السفرين ٣٠ و ٣١ من كتاب الماهايانا يصف بالتفصيل كيف أن الموجودات الدائمة البكاء تنحر نفسها، وبذا تكون جديرة بكمال الحكمة (pp. 302-303). إن هذا التشابه ليس ملحوظًا فقط فى تماثل المنطق الدينى، وإنما أيضًا فى حقيقة أن الرقم سبعة، وفكرة الكتاب أو السفر المغلق بأختام، تشيران إلى تراث يهودى بحر متوسطى أكثر مما تشير إلى تراث هندى. إن هذا مجال للدراسة، خصب ومثمر. أما الآن فإننا لا نستطيع أن نتعرض (أكثر من هذا) للمقارنة بين التطورات التى حدثت فى البحر المتوسط، والهند فى بداية الحقبة المسيحية، مع أن هذا من الأمور اللازمة التى لا يجب تجاهلها لتفسير الماهايانا.

ومن الناحية الجغرافية، فالحقيقة أن أصول الماهايانا تبدو مرتبطة بالمنطقتين الهنديتين اللتين كانت لهما صلات بالبحر المتوسط، فمن ناحية لدينا جنوب الهند الذى كانت له علاقات تجارية قوية بالإمبراطورية الرومانية، كما يدل على ذلك وجود كميات كبيرة من العملة الرومانية تم العثور عليها فى جنوب الهند مؤخرًا. ففى هذه المنطقة (جنوب الهند) حول ناجرچونيكوندا Nagarjunikonda بالقرب من معبد أماراڤاتى Amaravati (الذى أُطلق عليه بحق (التوليفة الدراڤادية الإسكندرية -Dravido Alex andrian Synthesis) - فى هذه المنطقة حدثت التطورات فى الكتب المقدسة الماهايانية الأولى، فيما تذكر المرويّات. على سبيل المثال: السوترات Sutras (كمال الحكمة)، وحيث - أيضًا - ظهر ناجارچونا Nagarjuna (حوالى ١٠٠م) أعظم فلاسفة الماهايانا. والمركز الثانى للماهايانا الأولية كان فى المنطقة الهندية الشمالية الغربية حيث حافظت الدول التى أعقبت الإسكندر الأكبر على قناة دائمة للاتصال بالتأثيرات الهيلينستية والرومانية، كما تدل على ذلك الآثار الفنية الموجودة فى هذه المنطقة. إن انفتاح هذه

(*) الحمل أو حمل الله يرمز فى الكتابات المسيحية للمسيح عليه السلام. (المترجم).

المنطقة على التأثيرات الأجنبية غير الهندية كان حقًا أحد الملامح التى مازت الماهايانا عن الأشكال الهندوسية الأقدم.

إننا لا نعرف إلاّ القليل عن (الأسباب) الفعلية التى أدت إلى هذه الثورة فى الفكر البوذى. إلاّ أن سببين ـ على أية حال ـ يبدوان مؤكّدين، هما: أن النموذج الأرهنتى (نسبة إلى الرهبان البوذيين) كان قد استنفد أغراضه، بالإضافة إلى ضغط المتدينين من البوذيين من غير رجال الدين.

وفيما يتعلق بالسبب الأول نقول، إن البوذية الأقدم كانت مُصمَّمة لإفراز نوع من القديسين يُسمى الواحد منهم أرهانت Arhant ـ وهو شخص تحرر فجأة وتمامًا من دورة الميلاد والموت. فبعد ثلاثة قرون أو أربعة من النيرفانا البوذية فقدت الطرائق التى كانت تفرز الأرهانتات فاعلياتها، وراح عدد الرهبان (الأرهانات) الذين يصلون إلى الهدف يقلون شيئًا فشيئًا، وسرى اقتناع أن زمن الأرهانات قد ولّى. وعندما لم تأتِ الثمار المرجوّة كان من الطبيعى أن يكتشف قطاع من المجتمع طرائق جديدة، فأحلّوا محل فكرة الأرهانات فكرة (أو نموذج) البوذيساتفا Bodhisattva. (انظر بعد ذلك ص ص ٢٩٨ ـ ٣٠٤).

لقد كانت العلاقة بين رجال الدين البوذيين وجمهور البوذيين، دائمًا، علاقة مشكوكًا فيها أو بتعبير آخر غير قائمة على أساس وطيد. هنا كان عند قاعدتها (أساسها) كعب أخيل ممثلاً فى الصرح الشامخ الضخم. لقد أولت الماهايانا اهتمامًا كبيرًا بالرجل العادى. لقد كان يمكنها الحصول على الدعم العام بتركيزها على الخدمة الفعلية، وكان من رأيها أن الناس (الشعب) لا يقلون أهمية عن الذرما (بالپالية: ذما، ص ٢٩٠) ومن هنا كان هجومها على أنانية رجال الدين البوذيين الذين لا يفكرون إلاّ فى سعادتهم، وكان استهجانها لرجال الدين «المتوهمين» «المتغطرسين»، وكراهيتها لحكايات أرباب البيوت الأثرياء، مثل سيمالاكيريتى Simalakiriti الذى فاق أكثر رجال الدين وقارًا وأكبرهم سنًا فى بهاء طاقاتهم الروحية، ولاعتقادها أن القديسين لابد أن يقبلوا أن يكون مصيرهم (قدرهم) كمصير أتباعهم. وأدى الضغط الجماهيرى أيضًا إلى حث رجال الدين على أن يكونوا أكثر نفعًا لأتباعهم (مريديهم)، فبدءوا يعملون، على نحو متزايد بشغل أنفسهم بقضاياهم (مشاكلهم) اليومية فبدءوا يعملون، وظهر منهم

الفلكيون، وطاردو الأرواح الشريرة بالرّقى، وظهر منهم جاليو مطر(*)، وأطباء... إلخ، فتدخلوا بذلك فى الجانب السحرى فى حياة الناس. لقد ثبت أن الرغبات الصامتة لعامة الناس هى الأسمى، رغم أنها كانت موضع ازدراء رجال الدين.

إن معلوماتنا عن الماهايانا مستقاة من كتاباتها الكثيرة جدًا التى تمت كتابتها فى فترة تزيد على ألف عام، ومعظمها بالسنسكريتية، وإن كان بعضها بالصينية والتبتية ولغات آسيا الوسطى. ورغم أن كثيرًا من كتابات الماهايانا قد ضاعت فإن الكثير الباقى هائل؛ حتى إن أحدًا ما لم يقرأه كله. وعلى هذا فإن وجهات نظرنا فى هذا الموضوع (الماهايانا) غير نهائية، وقد يقتضى الأمر مراجعتها عند ظهور اكتشافات جديدة مستقبلاً. ويمكن تقسيم هذه الكتابات الموجودة فى فئات ثلاث رئيسية: السوترات Sutras والساسترات Sastras والتانترات Tantras. أما السوترات فهى الأكثر موثوقية ولا يرغب أى من أتباع الماهايانا فى الإعلان صراحة عن أفكار أى شىء من محتواها. أما موثوقيّة السّاترات Satras فأكثر محدودية وهى مرتبطة فقط بأعضاء المدرسة الفلسفية التى تمثلها، أما التانتارات Tantras فهى أكثر ضيقًا من سابقتها ويقتصر التعامل معها على طائفة محدودة جدًا.

ويزعم الماهانيون أن السوترات هى كلام البوذا نفسه، وهم دائمًا يذكرون فى بداية كل عظة من هذه العظات المكان الذى فيه بشر البوذا بها، سواء كان هذا المكان فى الأرض أم فى السماء. وفى حالة السوترات الماهايانية، فقد تمت كتابتها بعد موت(**) البوذا بأكثر من خمسة قرون، وتلك ـ كما هو واضح ـ رواية المؤمنين بها. أما المؤرخ فإنه إن طُلب منه تعريف السوترات لقال إنها مجهولة المؤلف، تم تفصيلها وشرحها عبر قرون عديدة، وترسخت فأصبحت ذات أهمية اتفق عليها جميع الماهايانا بصرف النظر عن طوائفهم. وأجمل سوترات الماهايانا هى (لوتس الشرع الجميل Lotus of the Good Law)، وهى عمل فى الغاية من البهاء والقوة. وليس لهذا العمل إلا ترجمات قليلة فى اللغات الأوروبية، وحتى هذه الترجمات لا يوجد منها ترجمة واحدة دقيقة دقة متناهية. أما أكثر السوترات تنوّرًا (استنارة) فهى «تمام الحكمة»، ولدينا منها حوالى

(*) أى المتخصصون فى الطقوس السحرية التى تؤدى لسقوط المطر. (المترجم).

(**) النص: بعد الموت التاريخى لبوذا Historical death (إذ المفروض أنه فى حياة أخرى).

ثلاثين رواية مختلفة تم تأليفها فى غضون ستة قرون أو سبعة. وهناك سوترات أخرى كثيرة محفوظة بالمئات. وأدى النمو المستمر والبطىء لهذه السوترات إلى النظر إليها باعتبارها من تأليف أناس عاديين، ومازال هناك من يشعر بعظمتها وبهائها فى اليابان والتبت، بل وحتى فى أوروبا.

أما الساسترا Sastra (الشاسترا) فرسائل أو مباحث كتبها أشخاص معروفون سواء كتعليقات على السوترات أو شروح لها، أو على شكل كتب تعليمية نظامية. وعندما أقول كتبها (أشخاص معروفون) لا أعنى بطبيعة الحال أننا نعرف المؤلف الفعلى، وإنما أعنى فقط أنها تُعزى إلى بعض أساتذة المؤسسة الدينية (the church). لأن هناك اتجاهًا لتبسيط الأمور بنسبة هذه الكتب التى كتبها مؤلفون كثيرون إلى مؤلفين قليلين مشهورين ذوى أسماء كبيرة. وأكبر هؤلاء المؤلفين وأكثرهم شهرة أربعة، هم: ناچارچونا Najarjuna وآريادیڤا Aryadeva (حوالى ١٥٠م) وڤاسوباندو Vasubandhu وأسانجا Asanga (حوالى ٤٠٠م). والأولان هما مُؤسِّسا المدرسة الفلسفية المعروفة باسم ماذيميكاس Madhyamikas، بينما بدأ الاثنان الآخران مدرسة اليوجاسارين Yogac-arins المنافسة (انظر ص ٣١٧)، وقد انخرطت هاتان المدرستان فى نزاع مستمر، ولا تثق إحداهما فى مقولات الأخرى. لقد كانت المصداقية المحدودة لعلماء «المؤسسة الدينية البوذية» (The doctor of the church) تقوم على ثلاثة عوامل: الحياة الطاهرة Saintly life، والتبحر فى العلم، والاستلهام من واحد من البوذات أو البوذيساتڤات (304 ff)، ولا يشترط الإتيان بالعجائب (المعجزات) وإن كان الإتيان بها مطلوبًا.

والسوترات والساسترات وثائق (أو كتابات) متاحة للجميع ممن لديه الرغبة الكافية فى اقتنائها وقراءتها. أما التانترات فعلى العكس، فهى كتابات سرية مخصصة للقلة المختارة بدءوا بأنفسهم دراستها، أو كرسوا أنفسهم لها تكريسًا كاملاً مستعينين بأحد المعلمين (جورو Guru)، ومعرفة غير المكرّسين لأسرارهم من الجرائم التى لا تغتفر. وليحولوا بين من هم خارج فرقتهم وبين معرفة أسرارهم فإنهم يستخدمون لغة سرية غامضة عامرة بالأسرار، بحيث تصبح هذه اللغة غير مفهومة (بلا معنى) إذا لم يتم الاستعانة بالشروح الشفاهية التى يلقيها المعلم المكرّس (جورو Guru). وتُقدم التانترات فى دروس استهلالية عند التطبيق العملى لتدريبات يوجية معينة. وقد جرى وضع هذه

التانتارات بوفرة شديدة منذ حوالى سنة ٥٠٠م وما بعدها، ولدينا منها الآلاف بلا مبالغة. وبدأت دراستها من الوجهة التاريخية بالكاد، ولأننا غرباء عنها فقلما يكون لدينا مفاتيح معانيها. إن لدينا آلافا مؤلفة من الصفحات مملوءة بعبارات عن (السلاحف الكونية Cosmic tortoises)، و (كلاب السماء Sky dogs)، أو أرباب يلبسون (معاطف من فراء) أو (جلود نمور)، يعيشون فى (أماكن من حديد Iron places) أو (حصون من نحاس)، (يمسكون رماحًا سودًا ذوات ثلاث شُعَب وقد غُرست فى كل منها أربعة رؤوس، وقلب يقطر دمًا تمتصه اثنتان من الحيات السود (See R. de Nebesky-Wojkowitz, Oracles and Demons of Tibet, 1959).

ماذا نفعل إزاء هذا كله؟ إن مؤلفى التانتارات نزعوا إلى استخدام لغة ذات دلالات جنسية فاحشة، رغبة منهم فى مواجهة الدنس. ومرة أخرى نجد أنفسنا فى تيه لمعرفة حقيقة معنى نكاتهم. ونستطيع أن نتخيل جيدًا هذا الوضع بذكر حالة موازية (لتقريب المعنى) عن أنثروبولوچى يابانى جادّ يعيش فى سنة ١٩٤٢م وهو يتأمل فى نص مختار يحوى معلومات عن علم الطيور وجده ضمن خطاب جندى إنجليزى فى سنة ١٩٤٢ «طائران صغيران جدًا من طيور النمنمة (الصَّعْو)، غاصا فى البحر، وخرج منه أربع حَلَمات زرقاء (والحلمات عصافير صغيرة) مرة أخرى». فإن استعان بدراسات عن الجيش البريطانى فقد يعرف معنى هذه الجملة، فإذا لم يجد هذه الدراسات فإنه قد يقع فى حَيْص بيْص وينغمر فى تخمينات دون أن يستطيع مواصلة فهم المعنى. ومعظم الكلمات المستخدمة فى التانتارات يمكن استخراجها من قواميسنا، لكن هذه القواميس لن تساعده كثيرًا لمعرفة أن الرنكة الحمراء Red herring هى نفسها السمكة القرنفلية Pink fish. إننا نستطيع الآن أن نكوّن فكرة ما عن المبادئ العامة للتانتارات (انظر ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٠)، رغم أنه يمكن التجاوز عن التفاصيل تمامًا. إن موثوقيّة التانتارا فى العادة مستقاة من بوذا (مستنير) أسطورى، يُقال إنه بشّر بها فى الماضى السحيق. بعض الأشخاص الأسطوريين الذين نقلوها لمعلّم من البشر وقف فى أوّل صف طويل من المعلمين (جورو Gurus) المكرَّسين استوعبوا الحكمة السرّيّة وراحوا يتداولونها جيلاً بعد جيل.

وبذا ينتهى مسحنا للمصادر الكتابية، وبالإضافة لهذا فإننا نستطيع أن نستقى معلومات كثيرة من الأعمال الفنية التى لا تُحصى عددًا، والتى تعبّر عن روح هذه

القصيدة بدقة وبشكل موحٍ. والأعمال الفنية البوذية لا تسمح إلا بمجال ضيق من الإبداع للفنانين. فالصور مقدسة للغاية لأنها مُعينة على التأمل (لكنها غير كافية لوحدها)، كما أنها (أى الصور) بمثابة مخازن أو مستودعات للطاقات فوق الطبيعية. لقد تم رسمها على وفق صيغ أو قواعد أو أشكال وضّحها ـ بالتفصيل ـ الدارسون والصوفيون (الباطنيون)، والتى لابد أن يدرسها الفنان ويُعاين بعينيه هذه الرسوم (والتماثيل...إلخ). إننا نستطيع أن نتعلم من الأعمال الفنية الكثير عن الجوانب الأسطورية (الميثولوچية) والطقسية للماهايانا.

إن الماهايانا طريقة حياة فى المقام الأول، بالإضافة إلى فكرة واضحة المعالم عن الكمال الروحى وعن المراحل التى تؤدى إليها. وبالإضافة لكل هذا؛ فإنها قد أثمرت عددًا من الأفكار الميثولوچية والعقائد المتعلقة بالوجود. وأخيرًا فإنها ـ كى تصون ذاتها من التأثيرات المعادية ـ استعانت بربّات (أرباب إناث) وبالقوى السحرية. تلك هى الجوانب الثلاثة للماهايانا والتى سنتناولها فى السطور التالية جانبًا جانبًا.

البوذيساتڤا كمثل أعلى

إيجاد البوذيساتڤا كمثل أعلى، وكذلك شرح عقيدة «الفراغ Emptiness»، هما الإسهامان الكبيران اللذان أسهمت بهما الماهايانا فى الفكر البشرى. فبينما برهنت فلسفة «الفراغ Emptiness» على أنها مصدر مهم جذب انتباه أجيال من الباحثين والمفكّرين، فإنها (أى الماهايانا) بتعاليمها عن البوذيساتڤا تكون قد حققت لنفسها نجاحًا كدين، وأثبتت بهذا أنها قادرة على تحويل كل آسيا الوسطى وشرق آسيا إليها، بل واكتسبت فى وقت من الأوقات أتباعًا يفوقون عددًا أتباع أى دين آخر. وهنا صورة الإنسان المثالى، تلك الفكرة التى أمكن أن تثير قلوب الجميع من فقراء وأغنياء، ومتعلمين وجهلاء، وأقوياء وضعفاء، ورجال دين وعوام. إنها فكرة يمكنها ببساطة أن تكسب إعجابهم لأنها تعكس أفضل ما فيهم. كما أنها فكرة يمكن أن تصبح دافعًا للعمل الفورى لأنه يمكن مواءمتها على وفق الظروف البشرية مواءمات لا نهاية لها. لقد كانت فكرة البوذيساتڤا (الموجود المثالى) واحدة من أكثر الأفكار الأسيوية قوّة، فقد أثمرت حماسًا للتضحية بالنفس، وأثارت كل منابع البلاغة والفصاحة، وجعلت الفن أكثر نقاء.

لذا كان سلطانها أقوى من أن يُقاوم حتى إن مدارس الهينايانا استعدت لإدراجها مع بعض التوسع فى أنساقهم الدينية.

فما البوذيساتڤا؟ سيكون من الأفضل أن نشرح أولاً المصطلح السنسكريتى: فبوذى Bodhi تعنى التنوير، وساتڤا Sattva تعنى «الموجود being» أو «جوهر» أو «روح» es- sence، فالبوذيساتڤا إذًا تعنى شخصًا هو فى تكوينه الأساسى أو فى وجوده الأساسى مدفوع برغبة للوصول إلى التنوير (الاستنارة) الكاملة ـ ليصبح بوذا. إنه رغم سعيه ليكون بوذا، إلا أنه مع ذلك أنكر ذاته وأرجأ دخوله فى بركات النيرڤانا والخلاص من دورة الحياة والموت، من أجل أن يساعد الذين يعانون(*).

ومن زاوية أخرى، فإنه يُقال أن البوذيساتڤا تهيمن عليها قوتان ـ الرحمة والحكمة. أما الرحمة (أو العطف) فتحكم مسلكها إزاء الموجودات المرافقة لها، وأما الحكمة فهى اتجاهها إزاء (الحقيقة Reality). وتعاليم الماهايانا عن الرحمة (العطف) بسيطة، أما تعليماتها عن الحكمة فعسيرة الفهم، فكل شخص يستمع بسرور عندما يكون الحديث عنه هو، لكنه يضجر إن وجد نفسه مهملاً (يتجاهله الآخرون)، لذا سنبدأ بالرحمة، أما الحكمة فسنتاولها فيما بعد.

فالبوذيون ـ كما هو معروف جيدًا ـ لا يُعوّلون كثيرًا على الفرق بين الموجودات البشرية والحيوانات، فهو فارق ـ فى رأيهم ـ غير مهم، لذا لابد أن تشمل الرحمة الجميع من بشر وحيوانات. إن أول واجبات البوذيساتڤا وأكثرها أهمية هو الاحترام الشديد للحياة واحترام حقوق ورغبات كل الموجودات الحيّة. وفى أثناء مناظرة مع الساسكيا پانديتا Saskya Pandita، كان طرفها الثانى هو الموقَّر تسونج ـ كا ـ پا Tsong-kha-Pa فى حوالى سنة ١٤٠٠، قام المعارض بدفع قملة بأظافره، وربما كان هذا سهوًا منه. عندئذ صاح تسونج ـ كا ـ پا محتجًا: «بينما نحن هنا نتناقش فى هذه الدقائق الميتافيزيقية العويصة، أسمع عويل رفيق لنا (يقصد القملة) وهى تصعد للسماء!» ففوجئ الساسكيا پانديتا بهذه الحجة الدامغة (أو التوبيخ والتأنيب)، فغادر الخيمة التى عُقدت فيها المناظرة مضطربًا، وبذا انتصر تسونج ـ كا ـ پا وأتباعه من المعبد (أو المذهب Church) الأصغر (R. Bleichsteiner, Die gelbe kirche, 1937, p. 84).

(*) نفس فكرة التضحية على الصليب لعزاء البشر فى المسيحية. (المترجم).

وعلى النحو نفسه، فمن المعتاد تمامًا أن يضحى البوذيساتڤا بنفسه من أجل حيوان، فعندما كان البوذيساتڤا أميرا على بينارس وكان قد أصبح بالتالى البوذا جواتاما (بالپالية جوتاما)، ألقى بنفسه أمام واحدة من إناث النمور كانت قد ولدت خمسة نمور صغار، وكانت تكاد تموت جوعًا وعطشًا. «ولكنها لم تستطع أن تفعل شيئًا له (لم تأكله لفرط ضعفها بسبب الجوع والعطش)، ولاحظ البوذيساتڤا أنها واهنة جدًا ولا تستطيع الحركة، ولكنه كرجل رحيم لم يكن يأخذ معه سيفًا فعمد إلى عود من أعواد البامبو (البوص أو الغاب) الحاد وقطع بها رقبته بالقرب من النمرة، فلاحظت هذه النمرة بدنه المغطى تمامًا بالدم فأكلت لحمه كله ولعقت دمه كله ولم تترك إلا العظم» (Suvarna-prabhasottama-Sutra, ed. J. Nibel, 1937, p. 214).

وفى مناسبة شهيرة أخرى افتدى البوذيساتڤا حمامة بأن قدم للصقر رطلاً من لحم جسمه حتى لا يواصل مطاردة الحمامة (E. Lamotte, Le Traité de la grande vertu de sagesse 1944, vol. 1, pp 255-256).

هذا الشعور «بالرحمة» مع الموجودات الحيّة، ربما كان مشابهًا لما ذهب إليه الدكتور شڤايتسر Dr. Chweitzer فى مبحثه عن «توقير الحياة» الذى قرأته منذ فترة، وشمل من بين ما شمل ضرورة توقير «الغزلان، والبجع والنمل والناموس والديدان بل وحتى البكتيريا»، ولم يغفل رجال الدين البوذيون التفكير فى البكتيريا، فقد كان رجال الدين هؤلاء حذرين من إلحاق الضرر بالكائنات غير المرئية التى قيل إنها كثيرة فى الماء والهواء.

وبالإضافة إلى أن كل الموجودات سواء فى كراهية تعريضها للمعاناة. فهى أيضًا سواء فى قابليتها للتنوير (الاستنارة)، فكل موجود من الموجودات هو بوذا محتمل (أى مستتير كامن). ففى كل موجود تكمن عوامل الاستنارة لكنها فى حالة جنينية، ومن هنا فإن الطريق للبوذية Buddhahood (المقصود هنا الوصول لحالة الاستنارة) مفتوح للجميع» (Buddhist Texts through the Ages, E. Conze 1954, p. 181).

«بل حتى فى الحيوانات يمكن أن نتبين شخص البوذا منطويًا داخلها غير ظاهر بسبب عوامل الدَّنس» (Ibid, 183)، لكن عوامل الدنس هذه ستختفى يومًا «فتظهر فيها طبيعة البوذا ببهائها الكامل وسنائها البهى بعد أن تكون لحظة اللاحقيقة قد ولّت بغير رجعة». حقيقة إن قلّة قليلة من البوذيين الماهايانيين يزعمون وجود بعض الموجودات يُطلق عليها اسم Icchantikas مستثناة تمامًا من التنوير (لا يمكنها الوصول إليه أبدًا)،

لكن الغالبية العظمى ترفض هذه الهرطقة التى تسلّلت من الغنوسطية Gnosticism ربما عن طريق المانويين Manicheans إلى البوذية الماهانية القائلة بأن كل موجود حى قابل للوصول للتنوير عاجلاً أم آجلاً. فمن هو إذًا الذى تهوّر بإقحام هذه الفكرة فى طريقها (أى طريق بوذية الماهايانا) الصاعد؟

إنه لمن الملامح الأساسية لرحمة البوذيساتفا أنها «عظيمة»، أى لا حدود لها ولا تضع فروقًا. «إنه ـ أى البوذيساتفا يشع صداقة ورحمة على كل الموجودات، وقرر أن يكون مخلّصهم، أى أن يحررهم من كل المعاناة». (Ibid, No. 124) وهذا هو ما عبر عنه سانتيديفا Santideva شاعر القرن السابع إذ يقول:

«ـ إن الجدارة التى استحقها بعد القيام بكل هذه الأفعال الصالحة، هى.

ـ أن أكون قادرًا تمامًا على التخفيف من معاناة كل الموجودات.

ـ سأكون دواء للمرضى، سأكون الشافى المعافى لهم وسأكون خادمهم.

ـ حتى ينتهى المرض ولا يعود له وجود.

ـ سأنهى الآلام التى يسببها جوع الجائعين وظمأ الظامئين بزخّات الطعام والشراب.

ـ سأقدم الطعام والشراب إذ عمت المجاعة آخر الدهر،

ـ سأكون مصدر ثروة لا تنفد للمحتاجين،

ـ سأخدم وأقدم لهم كل ما يحتاجونه،

ـ لقد تخليت عن كل شىء يخصنى لتقديم الخير للآخرين وتحقيق الرفاهية لهم».
.(Buddhist Meditation, E. Conze, 1959, p. 59)

حتى الآن، فالأمور جيدة. لكن العصر الحديث ـ وربما قد بدأ يتخلّى عن اتجاه الماهايانا نحو الغلو ـ إلا أنه يمتدح كثيرًا اهتمامها بسعادة الآخرين ورخائهم. لكن ما يمثل أقصى الصعوبات فى مواجهة الجشع هو أن «الرحمة» لا يمكنها الصمود دون مساعدة الحكمة، كما أن البوذيساتفات يندفعون دومًا لتحقيق هدف بعيد، هدف أخروى (لا وجود له هنا والآن) لتحقيق التنوّر (الاستنارة) بدلاً من القيام بأمور مفيدة طول الوقت (للموجودات). لذا؛ فإنه من الواجب علىَّ أن أورد بعض الأسباب التى جعلت

الماهايانا تمزج بين الرحمة من ناحية والحكمة والتنوير من ناحية أخرى.

فما هى إذًا (رحمة) البوذيساتڤا؟ إنها الرغبة فى إنكار الذات Selfless لتحقيق السعادة للآخرين. والآن (١) إنها ليست بداهة ما هو جيد (أو طيب أو صالح) للآخرين، ولا هى (٢) التخلّى ببساطة عن مصالح الذات. (١) فلكى نجعل الآخرين سعداء لابد أن يعرف المرء شيئًا ما عما هو الذى يسعدهم. فالموجود ملازم للغباء، والآخرون ليسوا دومًا أفضل من يحكم (أو أفضل من يقضى) فى هذا. حتى إذا لم يتم قتل القملة (سحقها أو فَعْصها) فإنها ستظل تمارس حياة القملة. ورغم أن النَّمِرة قد تناولت طعامها (الآنف ذكره)، فإنها ستظل نمرة ولا شيئًا آخر سوى نمرة. وهكذا، فكلما دخلنا فى تفاصيل فعلية أكثر سنجد أنه من الصعب أن نقرر ما هو خير بالنسبة للآخرين وما هو ذو فائدة لهم. فعلى سبيل المثال، هل من الشفقة أن نقتل حيوانًا يعانى أو أن نقدم الخمر لبَغىّ؟ لكن هذه مسائل تافهة نسبيًا ملائمة لموضوع عن التحايل على مبدأ الحب، إذ إن المسائل الأكثر صعوبة بشكل أساسى هى تلك المتعلقة بأن ما هو طيّب (صالح) لموجود قد يكون مضرًا بآخر. ويُقال إن ذروة الصلاح إنما هى هدية (أو هبة الذرما). وفى هذه الحال، فإن إهداء (أو منح) أى شىء مما يزيد رخاء الناس فى هذا العالم، قد يؤدى إلى إعاقة طاقاتهم الروحية؛ لأنه قد يربطهم بالدنيا ويزيد من معاناتهم ومتاعبهم وقلقهم. أيجب إذًا أن نرغب فى زيادة الرفاهية المادية للناس أم يجب ألاَّ نرغب فى ذلك؟ فى نصوص الماهايانا نجد قدرًا كبيرًا من الكتابات البليغة حول هذا الموضوع، لكن الإنجاز الفعلى فى البلاد التى تعتنق البوذية بعيد بعدًا هائلاً (عن هذا الفكر النظرى). إن هذه القضية لا يمكن تجاوزها لأن الخدمة الاجتماعية ليست مجرد نوايا حسنة وإنما هى إنتاج وعمل. وقبل دخول التطورات التكنولوچية الحديثة فى البلاد البوذية لم تكن هناك وسائل لرفع ما نسميه الآن (مستوى المعيشة) للشعب، بدرجة كبيرة. إنه لمن الصعب أن نقرر موقفنا من هذه التطورات. فمن ناحية، فإن (رحمتنا) أو (شفقتنا) قد تجعلنا سعداء لأن الناس أصبحوا أقل فقرًا، وأصبحت أعمارهم أطول، وأصبحت أمراضهم أقل بفضل الرعاية الصحية، وأصبحت العدالة أكثر إنسانية.. إلخ. ومن ناحية أخرى، فإن كل هذه المكاسب تقوم على التنظيم التقنى للمجتمع الحديث، ذلك التنظيم الذى جعل الحياة الروحية تالية للمستحيل. ومهما كانت

الإجابة، فمن الواضح أن قدرًا كبيرًا من الحكمة هو الذى يمكّننا من الخروج من هذه الورطة (الإشكالية)، ولا شىء غير هذا القدر الكبير من الحكمة.

(٢) وليست نتائج أو آثار الأعمال الصالحة لصالح الآخرين وحدها هى التى تثير مسائل جادة وخطيرة، وإنما أيضًا الدوافع المؤدّية لهذه الأعمال. فالصدقة أو «الإحسان» سقطت كثيرًا فى غمار السمعة السيئة، لأن، الدافع وراءها غالبًا ما كان الشعور بالإثم أو الشعور بالرغبة فى ازدراء الفقير أو التخلص منه بكسرة خبز (بما هو قليل). وإذا كان الآخرون غير ممتنين لما فعلناه من أجلهم (وغالبًا ما يحدث هذا)، وإذا كرهونا بسبب ما نقدمه لهم من عون، فإن هذا فى معظم الحالات لأنهم يؤمنون بأننا أفضل منهم أو بتعبير آخر أننا فى المحل الأول وهم فى المحل الثانى، وأننا نحط من قدرهم باعتبارهم مجرد أداة تمكننا من رغبتنا فى فعل الخير. إن المكاسب التى تعود علينا بسبب كرمنا ليست محل شك، لكن مكاسب الذين نُحْسن إليهم هى التى فى موضع شك، أو هى التى يمكن أن تكون محل تساؤل. إن قدرًا عاليًا من الطهارة والقداسة لازمان لفعل الخير للآخرين دون إيذائهم أو إثارة سخطهم. إن طاهر القلب هو وحده الذى يملك البصيرة لمعرفة ما هو مفيد للآخرين وبالتالى تكون دوافعه للإحسان طاهرة. وفى الكتب المقدسة Scriptures نجد أن المقدرة الحقيقية على تقديم ما يفيد الآخرين تُعتبر فضيلة نادرة وسامية سموًا كبيرًا، وهى النتيجة النهائية لكمال الحكمة. ومنذ ثمانمائة سنة سأل ميلادريپا Milarepa القديس الكبير (من التبت) حوارييه (تلاميذه) «عما إذا كان هناك أى شىء متعلق بمصالحهم الذاتية فى الواجبات المنوطة بهم» وعما إذا كانت مراعاة مصالح الذات مسموحًا بها. لكن مثل هذا الانفصال (عن مصالح الذات) هو فى الحقيقة أمر نادر، وقلما تنجح الأعمال الموجهة لصالح الآخرين إذا لم تكن مرتبطة بأى نوع من الارتباط بمصلحة الذات. وحتى بدون بحث عن فائدة الآخرين فإن عمل الفرد لصالح ذاته قلما ينجح. إن عدم مراعاة الفرد لمصلحته الذاتية أشبه ما تكون بشخص يغرق يحاول مساعدة غريق آخر. فلا يجب على المرء أن يكون متعجلاً توّاقًا للانطلاق فى طريق مساعدة الآخرين قبل أن يكون هو نفسه قد تحقق من (الحقيقة The Truth) على وجهها الأكمل، وإلاّ كان كأعمى يقود أعمى. فطالما بقيت السماء وطالما لم يَخْلُ الكون من أحد نخدمه، فإننى أحضّكم جميعًا

ألا تبحثوا إلا عن حل واحد وهو العمل على الوصول إلى الاستنارة (البوذية Buddha-hood) لصالح كل الموجودات الحية». (W. Y. Evans Wentz, Tibet's Great Yogi Milarepa, 1928, p. 271).

إن القناعة البوذية العامة أن الحياة المعتادة غير مُرْضية ولا أمل فيها وأنها عامرة بالحزن والألم ولا جدوى من ورائها فى كل الأحوال ما دام الموت سرعان ما يبتلع الجميع. فبدون الذرما لا مجال للسعادة الأبدية، أو بتعبير آخر بدون الذرما لا تصبح السعادة الأبدية ممكنة. لكن إذا كانت هبة الذرما هى أسمى الهبات على الإطلاق فلابد للمرء أن يحصل لنفسه على الذرما كى يستطيع أن يهبها للآخرين. والطريق الوحيد للحصول عليها هو من خلال التنوير أو الاستنارة Enlightenment. لهذا السبب يرغب البوذيساتڤا فى الاستحواذ على التنوير (الاستنارة) الكامل حتى يكون بالفعل مفيدًا للآخرين. وبطبيعة الحال، فإن فائدته لهم تقلُّ شيئًا فشيئًا كلما اقترب شيئًا فشيئًا من التنور. فما التنور أو الاستنارة إذًا؟ ما التنوير (أو البوذى Bodhi) الذى هو الهدف النهائى لمسعى البوذيساتڤا؟ إنه الفهم العميق والكامل لطبيعة الحياة ومعناها، القُوَى التى تشكلها والطريقة التى تنتهى بها والحقيقة الكامنة وراءها. والتراث الهندى ميال تمامًا إلى النظر لإنجازات الإنسان السامية من منظور معرفى عميق (للحقيقة Re-ality) باعتبارها أسمى من هذه الدنيا الفانية وكل ما فيها من موجودات. لكننا هنا (ونحن الآن إزاء مشكلة محدّدة) نجد الإنسان الذى أدرك هذه (الحقيقة) التى هى أكثر مدعاةً للرضى من أى شىء آخر حوله - سيود الانسحاب إليها (إلى الحقيقة) ليبتعد عن رفاقه من الموجودات الأخرى. ولن يمر بمرحلة الميلاد الجديد (لأنه امتلك الحقيقة) فيضيع فى الكون السحيق (The World). إنه إن قاس الاهتمامات الدنيوية بمقياس الحقيقة فإنه لن يستطيع أن يأخذها مأخذ الجد تمامًا. فستبدو البشرية له كمجموعة من اللاموجودات non-entities تتصارع دومًا بلا هدف معين. وهذه نقطة ذات أهمية خاصة فى البوذية؛ إذ جرت التعاليم دومًا على أن الأشخاص Persons ليسوا أشخاصًا Persons على الحقيقة وإنما مجرد صور، فهم على الحقيقة ليسوا موجودات بالمعنى الدقيق للكلمة.

والماهانيون يوافقون على أن التنوير لا يحقق بشكل تلقائى الرغبة فى مساعدة الآخرين. وهم يصنفون المتنورين فى أربعة أنواع. منها نوعان لا يساعد أفرادهما

الآخرين بشكل يمكن إدراكه، بعكس أفراد النوعين الآخرين. ورغم أن الماهانيين يصرون على أن الناس المختلفين لابد أن يصلوا إلى الهدف بطرق مختلفة، إلا أنهم يعتبرون غير الأنانيين أعلى مقامًا من غيرهم.

فالمتنورون «الأنانيون» هم فى المقام الأول الأرهانات أو المريدون الذين يُقال إنهم يمثلون المثل الأعلى الهانايانى The ideal of the Hinayana والذى يعنى الابتعاد عن الأمور الدنيا، ولا همَّ لهم سوى الحصول على الخلاص لهم وحدهم. وهناك أيضًا البراتيكابوذات Pratyekabuddhas. إنهم يختلفون عن الأرهانتات فى أنهم يمكنهم ـ بعيدًا عن تعاليم أىِّ بوذا ـ الوصول للتنوير بجهودهم الذاتية، فإذا ما وصلوا إليه احتفظوا بالمعرفة التنويرية لأنفسهم ولم يفضوا بها للآخرين.

أما النوعان غير الأنانيين فهما البوذات والبوذيساتڤات. والعلم الكلى (العلم بكل شىء) هو الصفة الأساسية لأى بوذا، وهو ملمح محدد لاستنارته. والبوذا (المستنير) ضرورى ضرورة جوهرية للدين البوذى فى كل أشكاله (مذاهبه) لأنه المؤسِّس الضامن للحقيقة Truth، وبقدرته على تعليمها باعتباره كامل الاستنارة. وهناك اتفاق دائم على أنه يعرف كل ما هو ضرورى للخلاص، سواء (خلاصه) هو نفسه أم خلاص الآخرين بوسائل روحية هو الدليل الأكيد إليها. ويزعم الماهايانا الآن أنه يعرف أيضًا كل الأشياء الأخرى فهو كلى المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة (عالِم بكل شىء). لكن مادام من خصائص معرفة البوذا الغنوسطية (الروحية) إن الموضوع هو نفسه الهدف، فحقيقة أنه عليم بكل شىء موجود، تعنى أنه هو نفسه أيضًا كل شىء موجود. وعلى هذا، فقد أصبح البوذا هو نفسه المطلق Absolute أو الوجود كله، أى أصبح كلى الوجود متكاملاً مع كل الأشياء فى كل العصور، فهو بوذا (أى مستنير) لأنه امتزج بكل شىء، فأنكر ذاته أو لم تعد له ذات محدّدة خاصة به.

ويمكننا أيضًا أن نعتقد فى أنانية البوذا ونقتنع بها من خلال هذا الطريق نفسه. لكن عندما يذهب الماهايانا إلى القول بأن هذا البوذى كُلِّى العلم، كُلِّى الحكمة، كلّى الوجود هو أيضًا كُلى الرحمة، فإننا عند ذلك الحد لا نكون مقتنعين، ومن خلال جهود بذلها الماهايانا لإضفاء البشرية على البوذا أسموه (الأب) أو أب لكل من لا مُعِين لهم ولكل المُبتَلين (بضم الميم وفتح التاء)، لكن هذه الصفة لم تستمر تمامًا. لنستمع إلى

ماترسيتا Matrceta الشاعر الماهايانى الرقيق فى القرن الثانى وهو يحدثنا عن رحمة البوذا:

«ـ أنت الذى سأمدحك أولاً، أنت أم الرحمة العظيمة

ـ التى أمسكت بك طويلاً فى دورة السامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد... إلخ)؟

ـ إن رحمتك لا حد لها (ليس لها عنان لنوقفها به) وهذا جعلك تقضى الوقت بين الجموع، لكن عندما أصبحت بركات العزلة أقرب لطبيعتك انعزلت».

(Buddhist Texts, p. 192).

ويشير البيت الأول للبوذا عندما كان بوذيساتڤا، أما البيت الثانى فيشير لفترة الخمسة والأربعين تمامًا التى قضاها فى الدعوة (التبشير) على الأرض بعد استتارته. إنها على أية حال رحمة البوذا بعد موته بعد وصوله للنيرڤانا النهائية، والتى بدت دائمًا غير موثوق بها (نادرًا ما تكون موضعًا للتصديق)، والأصل فى رأى الماهايانا أن البوذا بعد وصوله لمرحلة النيرڤانا الأخيرة أصبح بعيدًا تمامًا عن العالم (الدنيا) وما فيها ومن فيها ولم يعد مهتمًا بها.

إن أحدًا مهما أوتى من براعة لا يمكنه زحزحة البوذية عن موقفها الأصلى، فهى مازالت حقيقة تجعل البوذا رحيمًا رغم انقشاعه عن الدنيا Passed away. وبينما من الممكن أن نرى أنه يساعد الموجودات بأن وهبها الذرما الكاملة، إلاّ أن عاطفة الرحمة لابد أن تبدو مغايرة له (أى أنه ليس هو نفسه عاطفة الرحمة)، والشكوك التى ظلت دائمًا فيما يتعلق بهذه النقطة ترجع فى جانب منها إلى الطبيعة المتسامية والتى لا يمكن إدراكها على الحقيقة فى كل ما يتعلق بالبوذا. فكل ما يتعلق به كائن خارج نطاق تجربتنا المباشرة. فأناس أنانيون ومحدودون مثلنا غير أكفاء لإدراكه رغم العقل والعاطفة (الرحمة)، ونحن ميالون للظن فى أن رحمة الفراغ الشاسع Vast Emptiness لابد أن تضيع (فى هذا الفراغ) وتصبح غير قابلة للتطبيق (فى دنيانا). لكن إذا كان الأمر كذلك فأى نور يمكن لهذا النوع من السببية (أو التعليلية) أن يلقيه على البوذات المفكرين لذواتهم (الذين هم بلا ذوات Selfless)، والذين يُقال إنهم قد حازوا كل حالات الكمال: الفكر الدائم المتسم بالهدوء العميق، والرحمة بلا حدود، والفراغ الكامل -Full

emptiness؟ ومن منظورنا السفلى (من موقفنا فى هذه الدنيا)، فإن العالم المتسامى ذا الموجودات المستقلة بنفسها يعج بالتضارب على نحو ظاهر ـ فلأيها نوجه اللوم لهذا التضارب؟

أما البوذيساتڤات فهى الأقرب إلينا فى عدليتها، وهى تراعى جيدًا أن تكون على صلة بما هو غير كامل، فهى تحمل العواطف نفسها رغم أنها منفصلة عنها، وهذه العواطف لا تؤثر فيها ولا تلوّث عقولها (أى لا تدنّسها)، فالبوذيساتڤا ليست من غير جنسنا البشرى، وهى لا تصبح بعد كلية الوجود، ويمكننا أن نقدر لها ذلك، وهى فى الوقت نفسه تسعى طوال الوقت فى هدفها السّامى، وهى خلال نضالها واعية دائمًا بتضامنها مع كل حى، على وفق القول الشهير:

«ـ أيمكن أن تحل البركات عندما يعانى كل حى؟

ـ هل حقًا تم خلاصك وأنت تسمع كل من فى العالم يتوجّع؟».

(H. P. Blavatsky, The Voice of Silence, p. 78).

لكن إذا رغب البوذيساتڤا أن يصبح بوذا، وإذا البوذا حُدّد ككل متكامل يضم كل شىء، فهناك إذًا مسافة شاسعة، تكاد تكون بلا حدود بين أى شخص وحالة الاستنارة Buddhahood. وفى نطاق حياة واحدة لا يمكن اجتياز هذه المسافة، فقد يستلزم الأمر حيوات (جمع حياة) لا حصر لها. ولابد من انقضاء دهور ودهور حتى يصل البوذيساتڤا إلى هدفه، بل إن عقبة واحدة صغيرة تفصلنا وتفصله عن الاستنارة (البوذية) ألا وهى الاعتقاد فى النفس، أى الاعتقاد فى أنه شخص منفصل أى الاتجاه المتأصل فى النفس من أن «هذا من صنعى» أو «أننى صانع هذا»، والتخلى عن النفس أو الذات (إنكار النفس أو الذات) هو عمل البوذيساتڤا الأهم، لكنه ـ أى البوذيساتڤا ـ يكتشف أن إنكار الذات ليس بالأمر الهيّن. لذا فهو يمارس نوعين من الجهود لإبعاد هذه العقبة الوحيدة التى تحول بينه وبين البوذية ـ عمليًا ـ بالتضحية بالنفس وإنكار الذات فى الخدمة وبالتأمل المعرفى العميق فى اللا وجود الذاتى non-existence of self، وهذا الجهد الأخير عائد إلى الحكمة ويعرف بأنه القدرة على التوغل فى الحقيقة الصادقة أو الحقيقة الجديرة بهذا الاسم، التوغل فى «الموجود بذاته Own-being» أو الموجودات

المسئولة عن وجودها لكشف مدى تفاهة الذات المنفصلة. وفى هذا المشروع الإيمانى نجد أن الفعل والمعرفة يسيران جنبًا إلى جنب وهما متداخلان تداخلاً شديدًا.

وتضحية البوذيساتڤا هى موضوع لكثير من الحكايات التنويرية (أو التثقيفية). وعلى سبيل المثال سأعيد هنا حكاية البوذيساتڤا دائم البكاء التى أشرت إليها آنفًا (ص ٢٩٦). سأعيد قصَّها بشىء من التفصيل لأن فيها كل الخصائص النمطية للقصة الماهايانية، كما أنها توضح مفهوم الماهايانا للكمال. تخبرنا القصة كيف بحث دائم البكاء عن تمام الحكمة وكيف وجدها فى خاتمة المطاف «لأنه لم يهتم ببدنه ولا بحياته». لقد ذهب ليرى البوذيساتڤا ذارموداجتا Bodhisattva Dharmodgata القادر على الإجابة عن كل أسئلته، لكنه شعر أنه من غير المستحسن أن يأتى إليه خالى اليد»، لذا فقد قرر أن يبيع بدنه فذهب إلى السوق وصاح: من يريد رجلاً؟ من يشترى رجلاً؟ لكن مارا Mara (رمز الشر The Evil One) يخيف دائم البكاء هذا «فإذا نجح فى بيع نفسه بسبب اهتمامه بالذرما، وانطلاقًا من حبه للذرما، وكأنما يقدم عبادة للذرما» فإنه إذًا فى الطريق الصحيح لاكتساب الاستنارة (التنوير)، وفى الطريق الصحيح لإبعاد نفسه وإبعاد الآخرين عن تأثير مارا (رمز الشر). وعلى هذا، فقد استدرجه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يرى البوذيساتڤا أو يسمعه. عندئذ قرر كبير الأرباب ساكرا (شاكرا) أن يمتحن دائم البكاء هذا، فمسخ نفسه شابًا وقال له هذا الشاب إن أباه يريد أن يقدم أضحية. «لذا فأننى أريد قلب هذا الرجل ودمه ومسخ عظامه». فغمر الفرحُ دائمَ البكاء، ووافق وقال: «سأعطيك بدنى ما دُمت فى حاجة إليه» وتناول عندئذ سيفًا حادًا ووخز به ذراعه اليمنى وجعل الدم ينهمر. ووخز فخذه اليمنى ونزع اللحم عنها ومشى إلى أدنى الجدار ليكسر العظم» عندئذ تجلّى له ساكرا (شاكرا) بصورته الحقيقية ووقف أمام البوذيساتڤا ببدنه الحقيقى وامتدح قراره وطلب منه أن يختار نعمة (ينعم بها ساكرا عليه)، فطلب منه دائم البكاء «الذرمات العُلا لبوذا»، لكن كان على ساكرا (شاكرا) أن يعتذر لأن هذا فوق طاقته، وقال له اطلب نعمة أخرى. هنا أجاب دائم البكاء: «لا تشغل نفسك بما اعترى جسدى من تلف! فإننى بنفسى سأجعله صحيحًا كما كان باستخدام القوى السحرية لنطقى بالحقيقة Truth. فإذا كان حقًا أننى ارتبطت باكتساب الاستنارة الكاملة، وإن كان حقًا أن البوذات يعلمون عن قرارى الذى لم أتراجع

فيه ـ فربما من خلال هذه الحقيقة، ومن خلال نطقى بها، يعود بدنى كما كان!» «وفى اللحظة نفسها، ما هى إلا ثوانٍ حتى أصبح بدنه كما كان من قبل سليما غير مجرّح أو ممزق ومُعافًى تمامًا، وكان هذا من خلال قوة البوذا ومن خلال النقاء الكامل الذى اتسم به قرار البوذيساتفا».

وتستمر القصة بعد ذلك لتخبرنا كيف أن (دائم البكاء) ومعه ابنة أحد التجار التى تصحبها ٥٠٠ جارية، ذهبوا لرؤية ذارمودجاتا Dharmodgata الذى يعشق فى رخاء وبهاء لا حد له، وكيف سمعوا عظته عن تمام الحكمة، وكيف ـ عندئذ ـ قضوا سبعة أعوام فى نشوة عميقة، وكيف ـ بعدئذ ـ عندما قابلوا الذارمودجاتا مرة ثانية وجدوا أن «مارا Mara (رمز الشر) قد أخفى كل الماء» لذا، فلكى يمنعوا الأتربة المتصاعدة من الوصول إلى جسد الذارمودجاتا» نثروا دماءهم على التراب، وحصل دائم البكاء على ملايين النشوات (جمع نشوة) مكافأة له «أصبح يرى البوذات والأرباب Lords فى كل الاتجاهات العشرة فى عوالم لا حصر لها، يحيط بهم جموع رجال الدين وقد صحبهم العديد من البوذيساتفات». ومن الآن فصاعدًا يكون فى حضرة بوذا (المستنير) وفى ثنايا هذه الاستنارة، ولا تكون له ولادة جديدة إلا فى هذه الحضرة وبين ثناياها.

(Astasahasrika Prajnaparamita, ed. R. Mitra, 1888, ch. 30 and 31).

وهذه القصة لا تتمشى مع أذواق عصرنا حيث الرؤوس اليابسة، ففى عصرنا توصف هذه القصة بأنها مغرقة فى الخيال وأقرب ما تكون إلى قصص العفاريت والجنيات، وأنها صبَيانية ولا تمت بصلة للحقائق الاجتماعية. حقيقة إنها قصة خيالية خالصة تُظْهر تجاهلاً كملاً للمفاهيم البديهية، وللحقائق المادية لهذا العالم. فكل ما فيها غير مرتبط بالدنيا بالإضافة لمبالغة شديدة فى الحديث عن الذرما وممثليها، كما تبين تدخل موجودات فوقية (فوق طبيعية) مثل مارا (رمز الشر) وشاكرا (رب الأرباب)، بالإضافة إلى المعتقد الساذج فى قوة الحقيقة Truth. لكن هذه القصة بالنسبة لمن يفكرون تفكيرًا روحيًا توضح الحقيقة التى لا مفر منها، وهى أن الاستعداد للتضحية لازم تمامًا لامتلاك الحكمة.

وينتج اتحاد الرحمة مع الحكمة عن الكمالات الستة Six Perfections or Param-ita، وهى الوسيلة التى يمكننا بها الذهاب إلى ما «وراء الآن Beyond» والشخص يتحول

إلى بوذيساتفًا إذا ما قرر الوصول إلى الاستنارة الكاملة لصالح كل الموجودات. وعلى هذا، فإنه حتى يصل إلى البوذية Buddhahood فإنه يمر بدهور كثيرة من ممارسة الپاراميتات Paramitas. إنها لمهمة هذه الفكرة التى تعزوها الماهانية لنفسها وتشير إليها باسم «مركبة الپاراميتات Vehicle of Paramitas». وهذه الستة هى: تمام العطاء، التزام الأخلاق الفاضلة، الصبر، العزم، التركيز، والحكمة. وهذه المصطلحات تحتاج إلى بعض التعليق فهى ليست حقيقة واضحة فى حد ذاتها. ففى المقام الأول لابد أن يتعلم البوذيساتڤا أن يكون «كريمًا generous» مع كل شىء؛ مع ممتلكاته وأسرته بل وحتى مع جسده، أما التزام الأخلاق الفاضلة فيعنى التمسك بالمبادئ الأخلاقية، فالأفضل للبوذيساتڤا أن يفقد حياته من أن يدافع عنها بالكذب والسرقة والقتل.

والماهايانا لديها الكثير مما تقوله عن الصبر (وهى فى هذا تتميز بالتضاد عن الهينايانا Hinayana)، لكن الكلمة (الصبر) تُستخدم بمعنى أوسع جدًا من المعنى الذى نستخدمها نحن الأوروبيين فيه. «فالصبر» فضيلة خلقية وعقلية. فهو كفضيلة خلقية يعنى تحمل المعاناة وكذلك كل الأعمال العدائية التى يقوم بها الآخرون، دون غضب ولا رغبة فى الثأر ولا سخط. أما الصبر كفضيلة عقلية فيعنى القبول الانفعالى (السكينة) حتى يفهم المرء بشكل صحيح عقائد الماهايانا المتعلقة بالوجود، تلك العقائد التى تبدو مريكة لا تُصدق وغير مستساغة، كفكرة اللاوجود - أى لا وجود كل الأشياء أو كون كل الأشياء متصفة باللاوجود، تللك الفكرة التى لا تترك لنا شيئًا نعيش من أجله.

والبوذيساتڤا كامل العزم رغم كل العقبات التى يواجهها، ويواظب على عمله دون كلل ودون استسلام لليأس، كما آن طاقته عظيمة فهو لا يتهرب من أى عمل مهما كان صعبًا ومهما كان مستحيلاً:

«- لقد نذرت أن أخلّص كل الموجودات الحساسة مهما كان عددها،

- ونذرت أن أنهى كل الآثام مهما كانت لا تنفد،

- ونذرت أن أسيطر على كل الذرمات مهما كانت،

- ونذرت الوصول للتنوير مهما كان بهاؤه الذى لا يقارن».

(After D.T. Suzuki, Manual of Zen Buddhism, 1935 p. 4).

أما ممارسة كمال التركيز فإنه يمكِّن البوذيساتڤا من الوصول إلى البراعة أو الحذق فى مجال النشوات (جمع نشوة) والتأملات (العديدة بعدد الوقفات على نهر الجانج)، وهذا يفتح أمامه أوجها عديدة للحقيقة، تلك الأوجه غير الدنيوية، مما يقنعه بخواء التجارب الحسية وعدم كفايتها بل وكونها غير حقيقية. وأخيرًا، فإن تمام الحكمة هو القدرة على فهم الخصائص الجوهرية لكل العمليات والظواهر، وعلائقها التبادلية والظروف المؤدية لقيامها وسقوطها، واللاحقيقة المرتبطة بوجودها (من المفهوم أنها غير موجودة على الحقيقة). وتمام التركيز يقود فى ذروته العليا إلى (الفراغ) أو (الخواء Emptiness) الذى هو الحقيقة Reality الواحدة التى لا حقيقة سواها.

هذه الكمالات الستة يسيطر عليها تمام الحكمة، فهو وحده (أى تمام الحكمة) يجعل الكمالات الأخرى فى الپاراميتات Paramitas أو الممارسات التى تؤدى بالفعل إلى «ما بعد هذه الدنيا The Beyond»، وكما أن العميان لا يستطيعون شق طريقهم فى شوارع المدينة، كذلك نجد أن تمام الحكمة هو بالنسبة للكمالات الأخرى «كعضو الإبصار مما يسمح لها بصعود المرتقى إلى المعرفة الكلية وتحصيلها».

(Selected sayings from the perfection of Wisdom, by E. Conze, 1955, No36).

وأيما أمر فعله البوذيساتڤا فهو ليس وحده فاعله وإنما أيضًا الروح الكامن داخله. فإذا أعطى فإنه يُنصح دائمًا ألا يفكر فيما أعطى وألا يتذكر الشخص الذى أعطاه، والأهم من هذا ألا يكون واعيًا بأنه هو الذى أعطى «إذ لا يجب أن يدرك نفسه، ولا يجب أن يدرك الآخرين، ولا يجب أن يدرك ما أعطى» اعتقادًا منه بتمام الحكمة بهدفه النهائى المتمثل فى لا حقيقة كل هذا (Buddhist Text No, 131). وعلى النحو نفسه، فإنه بدون حكمة قوية فإن بعض هذه الفضائل، كالصبر، لا يمكن الأخذ بها بشكل كامل. وفى الدياموند سوترا Diamond Sutra يخبرنا البوذا عن مناسبة كان فيها غير مُسرمَد (أو غير مؤبَّد) رغم أن ملك كالينجا Kalinga مزّقه إربا. «ففى هذا الوقت (أى وقت تمزيقه إياى) لم أكن أفكر فى نفسى أو وجودى أو روحى أو شخصى، ولو كنت أفكر فى هذا قيد أُنمُلة لشعرت فى هذا الوقت (أى وقت تمزيقه إياى) بخوَر فى العزيمة» (Vajracchedika Prajnaparanita, p. 14 e) والرحمة نفسها ممكنة فى

درجات الكمال الثلاث: ففى الدرجة الأولى يكون البوذيساتڤا رحيمًا ومتعاطفًا مع كل الموجودات الحية، ثم يتحقّق أنها غير موجودة فيوجه رحمته (عاطفته) إلى الأحداث غير المشخّصة (غير المرتبطة بأشخاص) والتى تملأ الدنيا، وأخيرا تتحرك رحمته (أو عاطفته) لتشمل كل الفراغ. والمرحلتان الأخيرتان غير واقعتين فى نطاق خبرتنا اليومية. ومع هذا، فليس من الضرورى أن يكون حديثنا سخيفًا منافيًا للعقل إذا تحدثنا عن الرحمة أو العاطفة التى هى غير موجهة لأى شخص على الإطلاق Has no object all ، لأننا نعرف عن عواطف أخرى (رحمات أخرى) تنبثق داخليًا (أى داخل ذات المرء) دون دافع مثير لها من الخارج (أى خارج الفرد ذاته)، فبتأثير الأدرينالين (دواء منبّه للقلب) قد يشعر المرء بالغضب الشديد، ومن ثَمَّ فإنه ينظر حوله ليجد شيئًا يصب عليه جام غضبه. والعانس التى تقدم بها العمر مليئة بفيض من الحب والرقة لا تستطيع تصريفها، وبالتالى فهى لا تستقر حتى تجد من تصب عليه هذا الفيض حتى لو كان قطة أو ببغاء. وعلى النحو نفسه نجد عاطفة البوذيساتڤا ورحمته تنبثق من أعماق قلبه، ومن أعماق قلبه تنتشر لتغمر ما يعرف هو أنها مجرد مظاهر خادعة.

ويميز الماهايانا عشر مراحل لابد أن يمر بها البوذيساتڤا فى طريقه إلى البوذية (المقصود الاستنارة الكاملة Buddhahood)، وقد وجدت هذه المراحل شكلها النهائى قبل سنة ٣٠٠م فى (السوترا فى عشر مراحل Sutra on ten stages) بعد أن نضجت ببطء فى عدة قرون. وهذه «المراحل Stages» تشير إلى أحوال سامية جدًا، فقد كان ناچارچونا Najarjuna أعظم مفكرى الماهايانا بوذيساتڤا للمرحلة الأولى فقط. والمراحل الست الأولى متصلة بالكمالات (الآنف ذكرها)، وفى المرحلة السادسة يواجه البوذيساتڤا «وجهًا لوجه» الحقيقة نفسها، وذلك بفهمه للفراغ أو المطلق Emptiness.

وفى هذه المرحلة يصل إلى النيرڤانا ولكنه يتخلّى عنها طوعًا. ومن الآن فصاعدًا تُعاد ولادته دائمًا بشكل إعجازى، ويكتسب كثيرًا من الصفات غير الأرضية (أى غير البشرية) تؤهله لأن يكون مخلّصًا للآخرين، وتجعله فى مرتبة الموجود السماوى. وفى أثناء المرحلة السابقة يستحوذ على الهيمنة أو السيادة العليا على الدنيا فلا شىء الآن يمكن أن يمنعه أن يصبح بوذا. إنه الآن «الملك المتوّج» للدرما ويظهر من خلال الأعمال الفنية ذاتًا ملكية، من الواضح أن البوذيساتڤا فى المراحل الأربع الأخيرة يختلف فى

نوعه عما كان عليه فى المراحل الست الأوليات، وسأتحدث عن البوذيساتڤا كموجودات سماوية فى صفحات تالية.

العقائد الميثولوچية

البوذيساتڤات السماوية أصبحت الآن فى وضع جيد لتصبح هدفًا لشعائر دينية، وازداد توجه المؤمنين بها إليها، وأصبح لكثير منها مسميات، وعزا الناس إليها صفات روحية وبشرية. فلدينا أڤالوكيتسڤارا Avalokitesvara وهو بوذيساتڤا فى المرحلة التاسعة تحكمه العاطفة (الرحمة)، يمسك اللوتس، وهو برحمته يساعد الموجودات التى تعانى المحن، ويساعده على مهمته قدرته على التشكُّل فى أى شكل يريده (لديه القدرة على التشكل Protean capcity) وهناك أيضًا مانچوسرى Manajusri الذى تفوق فى الحكمة، وهو يحمل سيفًا ويمنح الحكمة لمن يتوسلون إليه. وهناك ميتريا Maitreya البوذا القادم (المهدى أو المستنير المنتظر)، وهو الآن فى سماء توشيتا The Tushita heaven الذى يمثل الصداقة ويمسك قارورة مليئة بإكسير الخلود، وسيقود كثيرين إلى الاستنارة فى زمن آتٍ (مستقبلاً). وهناك كشيتيجاربها Kshitigarabha رب Lord العالم السفلى ويمسك عصًا (أو سارية) ويهتم بأحوال الموتى خاصة الذين فى الجحيم Hell (أو الذين هم فى العذاب). وهناك سامانتابهارا Samantabhara الذى يضع الصيغ الطِّلسميَّة أو صيغ التعاويذ لدفع الأخطار وإبعادها.

وغالبًا ما تظهر لنا فكرة البوذيساتڤا هذه تأثيرات غير هندية أى أجنبية. إنها على نحو خاص تأثيرات إيرانية. والفصل الرابع والعشرون من اللوتس وهو الفصل الذى يتناول أڤالوكيتسڤارا، يظهر تشابهًا فى بعض فقراته مع الأڤيستا Avesta، ويضع أڤالوكيتسڤارا على تاجه صورة أميتابها Amitabha موجده الروحى أو أبوه الروحى. والشىء نفسه نجده على أغطية الرأس التى يرتديها كهنة پالميرا Palmyra (تدمر)، والشىء نفسه على غطاء رأس ربّة فريجيا Phrygia. وميتريا Maitreya مَدِين بالكثير لميثرا Mithra، ويُطلق عليه چيتا A. Jita أى الذى لا يُهزم، وكذلك فإن ميثراس Mithras كان يُطلق عليه in-victus أى الذى لا يُهزم فى الكتابات الباطنية الرومانية.

والبوذيساتڤات تستحق أن تُعبد مثلها فى ذلك مثل البوذات، ويظن بعض الماهانيين أنها الأجدر بالعبادة أى أنها تستحق العبادة أكثر مما تستحقها البوذات. (انظر ص ٣٠٢)، ويُقال فى اللوتس سوترا Lotus Sutra إن توقيرك أڤالوكيتسڤارا يساوى

عبادتك لكل البوذات (Saddharma Pundarika, p. 364)، ونجد فى موضع آخر: «حقا يا كاسياپا Kasyapa تمامًا كما يعبد المرء القمر الجديد لا القمر الكامل (البدر)، كذلك هؤلاء الذين يعتقدون أنى أوقر البوذيساتڤا وليس التثاجاتات Tathagatas» أو «من البوذا ينبثق ـ فقط ـ الحواريون Disciples والپراتيكابوذات Pratyekabuddhas (ص ٣٠١)، أما من البوذيساتڤا فيولد البوذا الكامل نفسه».

وقد صاحَب تصور ميثولوچيا البوذيساتڤات ميثولوچيا البوذات، بل لقد سبقتها. وهذا الجانب فى الماهايانا يعود إلى القرن الأول الذى أعقب وفاة البوذا. وقد أخذ شكله فى مدرسة الماهاسانجيكات Mahasanghikas (ص ٢٦٨)، وهى فرقة كبيرة فى نزاع مع ما يسمَّى الثاڤيرات Sthaviras أو الكبار Elders، والاسم يوحى بفخرهم بتفوقهم وأرثوذكسيتهم (سلفيتهم أو أصوليتهم)، وكان الماهاسانجيكات هم الأكثر شعبية وديمقراطية وعن طريقهم دخلت التطلعات الجماهيرية إلى البوذية. وفكرتهم التى كونوها عن البوذا تُعتبر فكرة محورية، ولا يستطيع المرء أن يفهم الماهايانا دون تقدير للمنطق الكامن وراء هذه الفكرة.

فكرة البوذا (المستنير) كانت تعنى منذ البداية معنًى مزدوجًا أصبح نقطة الانطلاق لتطورات بعيدة المدى. فالكلمة «بوذا Buddha» نفسها ليست اسمًا لشخص وإنما هى لقب أو وصف يعنى «المستنير Enlightened one». إنه يشير إلى حالة إنسان لا عائق أمامه إطلاقًا للوصول للطاقة الروحية للذرما. أما اسم بوذا التاريخى فهو جواتاما Guatama (بالپالية: جوتاما Gotama) أو سيدهارتا Siddhartha (بالپالية: Siddhattha سيدهاتا) أو على وفق اسم قبيلته إذ يُسمى غالبًا سكيامونى (شكيامونى Sakyamuni). البوذا إذًا هو من ناحية شخص حقيقى له وجود تاريخى، ومن ناحية أخرى هو القناة الموصّلة للتعاليم الروحية عن الذرما. وهذه الازدواجية أو الثنائية مألوفة فى الكتابات الموثقة لهذا الدين الآسيوى والتى كتبها أئمته. وفى الأعوام الأخيرة وجدناها مرة أخرى فى كرامشاند غاندى Karamchand Gandhi الذى كان أيضًا هو المهاتما «ذو الروح العظيم Great souled One». إن الآثار التاريخية الملحوظة فعلاً لأفعاله ظلت سرًا (غامضة) لأولئك الذين لا يستطيعون النظر خلال حجاب (ماسك) غاندى الشخصى ليصلوا إلى القوى الروحية التى تعمل من خلاله، وفشلوا فى فهم أن

أهميته فى جانب المهاتما فيه (جانب الروح العظيم)، لأن شخصية غاندى ليست سوى ماعون أو إناء أو وعاء يضم الروح العظيم.

وبهذه الطريقة، فإن الفرد المسمّى جواتاما Guatama أو ساكياموني Sakyamuni موجود وجودًا مشتركًا على نحو ما مع المبدأ الروحى للبوذية التى يطلق عليها التاثاجاتا Tathagata أو جسد الذرما Dharma-body أو طبيعة البوذا Buddha-nature، رغم أن البوذيين ينظرون للعلاقة الدقيقة (أو المضبوطة) بين الفرد والجوانب الروحية لوجوده على أنها علاقة لا يمكن تعريفها (أو غير قابلة للتعريف)، وكان البوذيون يعارضون دومًا وبثبات الاتجاهات غير الإيمانية المتمثلة فى عبادة شخص حى، وبذلوا كل جهدهم للتقليل من شأن الوجود البوذى البدنى الفعلى (بمعنى رفضهم عبادة بوذا كشخص)، بل إن البوذا نفسه ذكر فى سوترا الهينايانا Hinayana Sutra لفاكالى Vakkali: «ماذا هناك يا فاكالى، ماذا فى رؤية جسدى التافه؟ إن من رأى الذرما فقد رآنى، ومن رآنى فقد رأى الذرما الروحية. انظر فى الذرما يا فاكالى عندها ترانى» (Buddhist Texts, No. 103).

ومدرسة (أو مذهب) الماهاسانجيكا Mashasanghika الآن بدأت قبل ظهور الماهايانا بقرون فى التقليل من أهمية بوذا كشخص (أى التقليل من أهمية بوذا المعروف فى التاريخ). فهى ـ أى هذه المدرسة ـ ترى كل شىء شخصى ومؤقت ودنيوى earthly، وتاريخى، أى خارج البوذا الحقيقى (المعنى هنا أى خارج المستنير الحقيقى) الذى تسامى أى أصبح ساميًا متعاليًا فوق الكون لا يعتريه أبدًا نقص (اللاكمال) أو نجس (اللاطهارة) مهما قلت، وأصبح كلى العلم (عليمًا بكل شىء)، كلى القوة (مهيمنًا على كل شىء)، خالدًا أبديًا لا نهائيًا غير محدود، منسحبًا على ذاته منتشيًا لا تأخذه سِنَة ولا نوم، لا ينصرف انتباهه أبدًا Distracted. وبهذه الطريقة أصبح البوذا هدفًا مثاليًا للإيمان الدينى. أما بالنسبة للبوذا التاريخى (الشخص) الذى سار على الأرض منذ حوالى ٥٠٠ سنة قبل الميلاد، فقد كان مخلوقًا سحريًا خلقه البوذا المتسامى (الكلى). إنه (أى بوذا التاريخى هذا) مخلوق زائف Fictitious أرسله البوذا العَلِىّ القدير المتسامى غير المحدود ليظهر فى عالمنا هذا وليعلم ساكنيه. إن البوذا لم يختفِ فى النيرفانا وإنما فى الرحمة التى لم تحدها حدود طوال حياته، وسيظل حتى نهاية الزمن

يناشد الوسائل المعينة المختلفة لمساعدة كل أنواع الموجودات بطرائق مختلفة. إن تأثيره لن يكون مقصورًا على القلة التى تستطيع فهم العقائد العويصة المرتبطة به، بل إنه كبوذيساتڤا سيولد من جديد حتى فى «حالات البلاء والكرب States of Woe»، ليكون برغبته الخالصة وتجربته الكاملة حيوانًا أو شبحًا أو قاطن جحيم، ويعمل لصالح الموجودات التى كان حظها سيئًا فعاشت فى أماكن لاقت فيها الحكمة أذنًا صمّاء.

والبوذات لا توجد فى عالمنا الأرضى هذا فحسب، فهى تملأ الكون كله، وتلتقى فى كل مكان فى العوالم المختلفة. إن الماهايانا تأخذ بهذه البوذولوچيا بتمامها، فلم يعد لبوذا الشخصية التاريخية أهمية، لقد تلاشى، تاركًا البوذا متضمنة فى الذرما التى هى الحقيقة الوحيدة. وقد ورد فى الدياموند سوترا Diamond Sutra هذه الأبيات الشهيرة:

«هؤلاء الذين لم يروا هيئتى،

وهؤلاء الذين اتبعونى بسماع صوتى،

مخطئة هى جهودهم للارتباط بى،

إنما شعبى (أتباعى) هم الذين لن يرونى.

فعن طريق الذرما يجب أن يرى المرء البوذات

لأن أبدان الذرما هى المرشدة،

بل إن طبيعة الذرما الصحيحة لا يجب تبينها (رؤيتها) بل ولا يمكن تبينها».

(Vajracchedika Prajnaparamita, ch. 26).

ويخبرنا البوذا نفسه فى «لوتس الشرائع الصالحة Lotus of the Good Law» أن كثيرين من البوذيين «يعتقدون أن السيد Lord ساكيامونى بعد أن ترك بيته بين آل ساكيا قد وصل للتنوير الكامل بالقرب من مدينة جايا Gaya، لكن هذا غير صحيح. فالحقيقة أننى استترت استنارة كاملة منذ مئات الألوف من الدهور، فالمستنير تمام الاستنارة يظل للأبد، والتاثاجاتا لا يموت». (Buddhist Texts pp. 140, 142).

والبوذا التاريخى (شخص البوذا) مجرد حالة ظهور، وليس ظاهرة منفصلة (واحدة)، وإنما هو واحد من سلسلة البوذات التى تظهر على الأرض عبر العصور. وتبدو المعلومات عن البوذات غير التاريخية (أى البوذات القادرة المتعالية وهى غير بوذا الشخص) تزداد كلما تقدم الزمن، ففى البداية كان عدد هذه البوذات سبعة، ثم سمعنا عن أربعة وعشرين، وراح الرقم يزداد بشكل ثابت. وذهبت الماهايانا إلى أبعد من ذلك فأسكنت البوذات فى السماوات. ففى الشرق يعيش أكشوبها Akshobha «الهادئ رابط الجأش The imperturbable». وفى الغرب البوذا ذو النور اللانهائى، أميتابها Amitabha الذى يعود تقديسه - فى كثير منه - إلى عبادة الشمس فى إيران، وربما كانت هذه العبادة تعود إلى إمبراطورية كوشانا Kushana فى المنطقة بين إيران والهند، ووصلت إلى الصين أولاً فيما بين ١٤٨ و ١٧٠م عن طريق أمير إيرانى هو الأرساسيد نجان شى - كاو Arsacid chee-Kao . وهناك بوذات أخرى أكثر شعبية، ونعنى بها بوذات الشفاء (بيشاچياجورو Bhaishajyaguru) وكذلك أميتايوس Amitayus، البوذا طويل العمر أو الذى ليس لعمره نهاية، وهو نظير الإيرانى زوراڤين ى أكانارك Zuravin i Akanarak (الذى ليس لعمره نهاية)، ولمعظم هذه البوذات التى لا حصر لها مملكة أو مجال field أو كون باطنى أو روحى Mystical خاص بهم. إنه عالم غير عالمنا هذا. عالم طاهر أو أرض طاهرة لا خطيئة فيها ولا حالات كرب. وفى وقت لاحق أضيف للتانترا Tantra - مزيد من البوذات مثل ڤيروكانا Vairocana وڤاچراساتڤا Vajrasattva وڤاچراذارا Vajradhara وغيرهم. بل إن بوذا التاريخى (الشحص المسمى ساكيامونى) قد أزيح إلى خلفية الصورة، وأحيانًا كان وضعه يتقلص ليصبح مجرد جسد شبحى للبوذا السماوى، مثل ڤيروكانا Vairocana.

وفى حوالى سنة ٣٠٠م، تمت صياغة البوذولوچيا الماهايانية بشكل نهائى فى عقيدة الأجساد الثلاثة Three Bodies. فبوذا يوجد فى ثلاثة مستويات:

(١) لقد كان خيالاً أو كيانًا زائفًا يبحث عن جسد (nirmana-Kaya).

(٢) جسد كميونى (مشاع) (Sambhoga-Kaya).

(٣) جسد الذرما. والمستويان الأول والثالث من السهل فهمهما؛ فجسد الذرما هو البوذا الذى يُعتبر هو المطلق Absolute. والخيال أو الكيان الزائف (المستوى الأول) هو

الجسد الذى يمكن للمرء أن يراه فى وقت محدد، أو بتعبير آخر هو البوذا التاريخى (الشخص الذى هو من لحم وعظم ودم). وفى القرن الخامس عشر أخذت عقيدة الأجساد الزائفة هذه فى التبت شكلاً أثار على نحو ما خيال الغرب (أوروبا)، حيث سمع الجميع بالدلاى لامات Dalal Lamas و«البوذات الحية» = Tulkus=sprul-sku) Uirmana-kaya)، والناس عادة ما يسيئون فهم النظرية الكامنة وراءها، لأنهم لا ينتبهون إلى الفرق الجوهرى بين الأشخاص العاديين والقديسين الكاملين عند دخولهم هذا العالم. فالشخص العادى كان شخصًا ما آخر قبل أن تُعاد ولادته هنا، لكن إعادة ولادته محكومة بأن كرماه his Karma لم تنته (لم تستنفد أغراضها)، وهو مدفوع ضد إرادته على نحو قلّ أم كثر. ومثل هذه الروابط (القيود) لا وجود لها فى حالة البوذيساتفات السماوية أو البوذات، إذ فى مقدورها أن تتخلى عن العالم إن سمحت رحمتها بذلك (تتخلّى عن العالم بمعنى تركه Leave it). والآن نقول إنه لتراث قديم تمامًا ذلك الذى يفيد أن القديسين الكاملين يمكنهم أن يكون لهم أجساد شبحية، وهى أجساد مختلفة عن الأجساد العادية لاختلاف أغراضها ومقاصدها، والتى تُستخدم (أى هذه الأجساد الشبحية) كنوع من الدُّمَى للمساعدة على تحويل الآخرين. وهؤلاء (الآخرون) ليسوا «تجسيدًا» للقديس، وإنما خلق حر خلقه بقوته السحرية، التى أطلقها لتقوم بهذا العمل بينما يظل هو نفسه غير مرتبط بعملية الخلق هذه. وربما كان من الملائم أن نتحدث عن «التملُّك Possession» وأن الفكرة غير بعيدة عن زعم القديس بول St. Paul أنه ليس هو الذى يتكلم، وإنما المتكلم هو المسيح (يسوع) الذى بداخله (Galatians II, 20)، ومن هنا فليس هو التولكو Tulku الذى يعمل، وإنما الفاعل هو القوى الروحية التى توجهه.

هذا هو التراث المشترك بين كل البوذيين، أما بدع اللاميين Lamaism فى القرن الخامس عشر فتتكون تعاليمها من:

(أ) بعض البوذيساتفات والبوذات يرسلون فى أماكن معينة، عددًا معينًا من الأجساد الشبحية لتعمل كحكام دينيين لهذه المنطقة التى أرسلوها إليها. وعلى هذا، فإن أفالوكيتسفارا Avalokitesvara قد يظهر ثلاث عشرة مرة كحاكم للهاسا Lhasa، وقد يظهر ميتريا Maitreya سبع مرات فى أورجا Urga.. وهكذا.

(ب) أنهم يزعمون أنه من الممكن اكتشاف المبدأ (أو الأساس) الروحى للحاكم القديم فى جسد طفل ظلت أمه تحمله بعد موته مدة ٤٩ يومًا. ويختار رجال الدين الماهرون حكومة التولكو Tulkus بعناية شديدة على وفق قواعد مفصّلة تمكّن مجلس الشعائر من التفريق بين المعجزات الأصيلة والأخرى الزائفة، وهذا هو ملمح مميز للعالم المؤمن باللاّمية Lamaism خلال الأربعمائة والخمسين سنة الأخيرة، رغم أنه قد جرى التلطيف من هذه العقيدة بتعرض أكثر من حاكم أعلى (دلاى لاما) لعدد قليل من الاغتيالات الحكيمة.

كل هذا بسيط تمامًا ويمكن فهمه، إلا أنه لا يمكن أن نقول الشىء نفسه عن الجسد الثانى أو الجسد المشاع. بل إنه حتى المعنى الدقيق للمصطلح محل شك، وربما كان «جسد المسرَّة enjoyment body» هو الترجمة الأفضل. إنه جسد متألق فوق طبيعى يظهر به البوذا للموجودات الفوق بشرية وللبوذيساتفات السماوية فى الممالك غير الأرضية، حيث يبشرهم بالذرما وقد غمرهم الفرح والبهجة والحب. يجب أن نكتفى بهذا القدر فى الحديث عن هذا الجسد، لكننا نضيف أن هذا الجسد المعظم يقدم ترضية كبيرة تحتاجها الكتب المقدسة الجديدة new Scriptures للماهايانا (see 279) يمكن تتبعها فى أزمنة سابقة.

المهارة فى الوسائل

وأكثر من هذا، فإن أردنا الحقيقة، فإن كل ما تحدثنا عنه غير صحيح إلى حد كبير، ولكنه جزء من الخداع ـ صور خادعة دائمة التغير، وهذا هو العالم. فالحقيقة الفعلية أنه ليس هناك بوذات وليس هناك بوذيساتفات، ولا كمالات ولا مراحل (من تلك المراحل المشار إليها آنفًا) ولا فردوس ـ لا شىء من هذا كله. فكل هذه الأفكار لا تشير إلى شىء حقيقى موجود، وإنما هى عالم من الفانتازيا. إنها مجرّد وسائل أو ذرائع نزولا على رغبة جموع الجهلة. إنها أساسات لأفكار مؤقتة أصبحت سطحية بعد أن أدت غرضها. إنها بالنسبة للماهايانا «مركبة» مصممة لنقل الناس بها إلى الخلاص. وعند الوصول إلى «الما وراء Beyond» يمكن بأمان استبعادها. فمن يفكر فى حمل طوافة (أو قارب) معه بعد أن يكون قد وصل للشاطئ (الآخر)؟

وفى «تمام الحكمة The Perfection of Wisdom» تسأل الأرباب القلقة سوبهوتو Subhutu المبجل: «أحتى النيرفانا يا سوبهوتو المقدس تعتبر خداعًا؟ فكان جوابه: «حتى إذا كان هناك شىء بالصدفة أكثر تحديدًا، فإننى سأقول عنه إنه كالخداع أو كالحلم. لأنه ليس من شيئين مختلفين يكون كلاهما خداعًا ونيرفانا فى الوقت نفسه أو أحلامًا ونيرفانا (فى الوقت نفسه) (Buddhist Texts, No, 165)، فالنيرفانا كحقيقة صادقة هى واحدة وحدها وليس لها ثانٍ. كل الكثرة، وكل الانفصال وكل الفصل وكل الثنوية (أو الثنائية) علامة من علامات الزيف. كل شىء خلا الواحد One يُسمى أيضًا «فراغًا أو «مشابهة(*) Suchness» ليس له وجود حقيقى، ومهما قيل فإنه فى خاتمة المطاف غير حقيقى وزائف وباطل، رغم أنه قد يكون مباحًا (مسموحًا به) إذا كان مطلوبًا لخلاص الموجودات. والمقدرة على صياغة عبارات مفيدة والعمل بما تقتضيه حاجات الناس نبعا من قضية كلية يُطلق عليها «المهارة فى الوسائل»، وهى فكرة أُضيفت إلى البوذيساتفا مؤخرًا فى المرحلة السابقة، بعد أن ظهر له (البوذيساتفا) بعمق عن طريق تمام الحكمة أن كل شىء هباء (فراغ emptiness).

«فالمهارة فى الوسائل» جعلت الماهايانيين أكثر تأثرًا كدعاة أو مبشرين خارج الهند من الهانايانيين (الهينانيين) وهذا لا يعنى أن حماس الآخرين فى نشر دينهم كان فاترًا، إلا أنهم كانوا على أية حال حرفيين وغير مرنين فى تفسير الكتب المقدسة، بينما كان الماهايانيون أكثر تحررًا ومرونة فى تفسيرها. وانطبق هذا على القواعد أو الإجراءات الديرية كما انطبق على الفروض العقائدية. وكتب الفينايا Vinaya (p. 268) تقرر أن رجال الدين لابد أن يرتدوا ملابس (أرواب) قطنية، وتمسك الهانايانيون بحرفية ذلك باعتباره أمرًا نهائيًا. وأدى هذا إلى عدم نشر دينهم بشكل جيد فى المناطق الباردة، ولم تكن دعوتهم مؤثرة كثيرًا فى التبت وشمال الصين ومنغوليا واليابان. أما رجال الدين الماهايانيون فارتدوا الملابس الصوفية دون أى شعور بوخز الضمير. وعلى النحو نفسه، إذا كانت القواعد عن أكل اللحم لابد من التمسك بها حرفيًا لتحتم أن يبقى البدو دون أن يأنسوا بالدرما. فسارع رجال الدين الماهايانيون بإيجاد طرق للتحايل على هذه القواعد غير العملية، وأعادوا تفسيرها لتتفق مع مقتضيات الحال. وكانت شرائع

(*) المترجم غير متأكد من هذا المقابل العربى للكلمة Suchness.

الفينايا Vinaya تحرم على رجال الدين ممارسة الطب، فكان موقفهم المعارض لهذا ذا أهمية كبيرة لنجاح دعوتهم. ويظهر تاريخ التبشير المسيحى فى القرون الأخيرة أن الإرساليات الطبية كسبت للمسيحية أكثر مما كسبته الإرساليات الأخرى. لقد أنف البوذيون من استخدام السيف لنشر دينهم فاستخدموا المبضع والأعشاب وجرعات الدواء، مما فتح للماهانيين بيوت الفقراء والأغنياء على السواء. لقد اقتنعوا أن مقتضيات الرحمة ومسئولياتهم عن أتباعهم تعنى شيئًا أكثر من الطقوس الشعائرية (أو الديرية)، لذا عكفوا بحماس على دراسة الطب وراحوا يمارسونه، وأصبحت دراسة الطب جزءًا من منهج جامعة نالاندا Nalanda على سبيل المثال، كما أصبحت أيضًا ضمن المؤسسات الديرية فى التبت.

وتم تطبيق هذا الاتجاه السهل نفسه فيما يتعلق بالقضايا العقائدية. لقد بذلوا جهودًا كبيرة لتقليل الفوارق بين الآراء البوذية وغير البوذية، وذلك ليمتصوا قدرًا كبيرًا من وجهات نظر المتحولين (الذين غيروا دينهم) فيما مضى، ونزعوا نزعة توفيقية (للتوفيق بين دينهم والأديان الأخرى)، بصرف النظر عن درجة نقاء عقيدتهم، فتآلفوا مع الطاوية والبونيَّة Bon والشينتو، والمانوية والشامانية أو وجهات النظر الأخرى. وعلى أية حال، فإن هذا الاتجاه التحررى كان خطرًا لما سببه من تسبب أخلاقى وإلى تخمينات اعتباطية فى مجال العقيدة. وكان من الممكن تجنب هذا الخطر الأخير (المتعلق بالعقيدة) أكثر مما كان يمكن تجنب الخطر الأول (التسيب الخلقى)، وذلك لأن الكتب المقدسة الماهايانية ليس فيها إلا القليل مما يمكن به اعتبار البوذى غير صادق البوذية، أو بتعبير آخر مما يمكن به تكفير البوذى أو اتهامه بالخروج عنها، نقول ليس فى الكتب المقدسة إلا القليل، إن لم تكن خالية تمامًا من القواعد التى تجعلنا نحكم من خلالها على البوذى بعدم التمسك بأصولها.

وإذا كانت «المهارة فى الوسائل» قد انفصلت عن خلفية تراثها الروحى المستمر والحى، فإنها قد أظهرت قدرًا كبيرًا من الانتهازية المطلقة. والسؤال الذى يجب أن نوجهه الآن: ماذا تعنى هذه «المهارة فى الوسائل» المحدودة والمقيدة؟ تلك الوسائل التى أخذ بها هؤلاء الناس. إن العامل المقيد الأول هو الاعتقاد فى القوة الطاغية للكرما والتى بها «يعرف كل فرد أنه لابد أن يجنى ثمار أى كرما اقترفها»، «فعلى سبيل المثال

نجد أنه من تطبيقات «المهارة فى الوسائل» المتسمة بالغلو، أنه عندما قام رجل دين فى سنة ٨٤٢ م بقتل ملك التبت لانجدارما Langdarma الذى أهان الدين المقدس، كان الدافع المزعوم لرجل الدين هذا هو الرحمة، لأنه أراد أن يمنع الملك من القيام بالمزيد من الشر الذى هو ناتج عن أنه وُلِد ميلادًا ثانيًا غير سعيد (بمعنى أن السبب فى قيام الملك بأعمال شريرة ـ فقط هو طبيعة ميلاده الجديد). ورغم هذا الدافع السامى للقاتل فإنه ـ أى القاتل ـ يعرف جيدًا أنه قام بعمل خاطئ. وعندما توقف الاضطهاد وأمكن ترسيم رجال دين آخرين، رفض أن يؤدى مهمته فى مراسم الترسيم لأنه كقاتل ممنوع من الحق فى هذا إلا بعد أن يتطهر برحلة فى الأعراف (المنطقة الفاصلة بين الجنة والنار أو السعادة والعذاب). هذا النوع من التعليل لا مقبول فى حد ذاته، أى أنه يحتاج إلى دليل آخر. وعندما كنت أتناول الغداء مع لاما Lama مونغولى حاولت أن أقدم له طعامًا نباتيًا، فقال لى إن هذا غير ضرورى «فنحن رجال الدين المونغوليين نأكل اللحوم دائمًا، فليس أمامنا شىء آخر نأكله». فقلت له: «حسنا، لقد كنت ـ فقط ـ أفكر فى الڤينايا Vinaya» أعنى الالتزام بالقواعد الديرية البوذية. لكنه استطرد قائلاً: «نعم، نحن نعرف أننا بأكلنا اللحوم نخالف بذلك تعاليم السيد بوذا Lord Buddha. ونتيجة هذه المخالفة فإننا قد نولد مرة أخرى فى الجحيم، لكن من واجبنا أن نقدم الذرما للشعب المونغولى، ومن هنا فليكن ما يكون أو بتعبير آخر نتحمل النتائج مهما كانت».

والماهايانيون أكثر ارتباطًا بالتأمل وفقًا للمسارات التقليدية مما نظم عقولهم وعدّل تفكيرهم، وقد أثر هذا أيضًا على كل البوذيين. كما أنهم لم ينحرفوا عن (هدف) المسلك البوذى القائم على «إخماد الذات» أو القضاء على الفردية المنفصلة، وكل الأدوات (العقائدية) والمسلكية التى يستخدمونها إنما هى فى خدمة هذا المبدأ (إخماد الذات والقضاء على الفردية المنفصلة). إن التآلف الطويل مع تاريخ البوذية يعكس لنا عاملين آخرين أكثر ثباتًا ليسا أقل حقيقة وحيوية لكونهما أكثر دقة واستعصاء على الفهم، وهما يصدمان المراقب العارض (الذى لم يتعمق فى التاريخ الهندوسى). فالبوذية طوال تاريخها تقول بوحدة الموْجود الحى Organism، فأى تطور جديد فيه إنما هو استمرار لتطور سابق. فلا شىء أكثر اختلافًا بين وليد الضفدع والضفدع والخادرة

(الحشرة فى الطور الذى يعقب اليرقانة) والفراشة، ومع هذا فهم يعتبرونها مراحل للحيوان (الحشرة) نفسه، وأنها استمرار من شكل لآخر. إن قدرة البوذية على التحول يجب أن تنبه أولئك الذين لا ينظرون إلا إلى النتيجة النهائية منفصلة عن الفترات الفاصلة الطويلة عبر الزمن. إنهم فى الحقيقة مرتبطون بكثير من المراحل المتسلسلة، ويستحيل إدراك هذا كله إلا بالدراسة المتأنية وعن قرب. حقيقة أنه ليس فى البوذية بدَع أو مستجدات، وما يبدو كذلك ما هو فى الواقع الا تكييف دقيق لأفكار سابقة. إنهم دائمًا يهتمون اهتمامًا شديدًا بالتطور المستمر للعقيدة وبالانتقال الخالص للتعاليم من معلم إلى معلم.

وأكثر من هذا، فلكل الكتابات البوذية مذاق خاص بها، وطوال ثلاثين عامًا لم أتوقف عن تلمس هذا المذاق فيها، والكتب المقدسة الهندوسية نفسها تقارن الدرما بالذوق أو المذاق Taste، فتذكر أن لكلمات البوذا طعم (أو مذاق) السلام، ومذاق التحرر ومذاق النيرفانا. ولا يمكن للأسف وصف المذاق، فحتى أعظم الشعراء لا يمكنه التعبير عن مذاق الخوخ وكيف يختلف عن مذاق التفاح. وأولئك الذين يرفضون أن يتذوقوا الكتب المقدسة البوذية يفشلون فى فهم (الوحدة) التى تميز كل أشكال البوذية.

العقائد المتصلة بالوجود

بعد أن كان حديثنا إلى حد كبير عن الطريق إلى الماوراء Beyond (ما بعد الموت)، فليكن حديثنا الآن عن الماوراء نفسه. من المبانى الخارجية لصرح الماهايانا ننتقل الآن إلى الحرم الداخلى، إلى تعاليم الحكمة التى تتناول طبيعة الحقيقة أو الأُنطولوچيا Ontology. هذه العقائد تتسم بالدقة الشديدة وبكونها عويصة عسيرة على الفهم ولا أمل فى تفسيرها بوضوح فى المساحة المخصصة لمقالى هذا. وقد يرضينا أن نعلم أنه يقال إن فهمها فهمًا حقيقيًا يستلزم أعوامًا طوالاً بل وأكثر من حياة، ولا يكف المؤلفون الماهايانيون عن تنبيه قرائهم إلى الصعوبات التى تواجههم. ويمكن إيجاز الموقف الذى نحن فيه بدقة من خلال كلمات السوترا عن «تمام الحكمة»: «تأتى الأفكار توًا لبعض الأرباب مُجمَّعة (محتشدة)، بِمَ تنطق الجنيات وبم تتمتم. إننا نفهم رغم الغمغمة (والتمتمة). فما قاله سوبهوتى لنا لتوه هو ما لم نفهمه». فقرأ سوبهوتى أفكارهم وقال: «ليس هناك شىء ليفهم! لاشىء على الإطلاق يُفهم. لأن شيئًا محددًا لم يُشَر إليه

(بضم الياء)، فلا شىء على وجه الخصوص يمكن شرحه، والحقيقة أنه لا أحد يمكنه أن يدرك الحكمة لأنه لا ذرما على الإطلاق جرت الإشارة إليها، أو جرى إلقاء الضوء عليها أو التواصل معها، لذا فلا أحد يستطيع أن يرنو إليها أو يقبض عليها» (Buddhist Text n. 165). ورغم هذا التحذير، فسأشرع الآن فى حصر العقائد الرئيسية المتعلقة بالوجود عند الماهايانا. وسأقدمها كفروض عقدية جامدة رغم أن هذا قد يفسد طبيعتها (شخصيتها) الحقيقية، ذلك لأنها لم تكن أبدًا تقارير محددة عن حقائق محددة.

وأُسس العقائد المتعلقة بالوجود (أو العقائد الوجودية) عند الماهايانا، مثلها مثل عقائد البوذولوچيا مزخورة فى مدرسة الماهاسانجيكا Mahasanghikas التى طورت نظريتين فلسفيتين مهمتين على نحو خاص:

(١) الفكر فى طبيعته الخاصة أوجد ذاته بذاته، وهو فى جوهره متسامٍ وتام النقاء، فالدنس لا يؤثر أبدًا على نقائه (طهارته) الأصلى، فهو شىء عارض (أى الدنس) وغير أصيل فيه.

(٢) وقد أصبحت مدرسة الماهاسانجيكا على نحو متزايد متشككة فيما يتعلق بقيمة المعرفة التجريبية، وهى فى هذا مناهضة أو معارضة لفلسفة المذاهب الهانايانية الأخرى. فبعضهم يقول بأن كل الأشياء الدنيوية غير حقيقية لأنها نتيجة الجهل. فالحقيقة وحدها هى التى تسمو بالأشياء الدنيوية، وغياب كل هذه الأشياء الدنيوية أو انعدامها يسمى «الفراغ». ويذهب آخرون إلى ما هو أبعد، وينظرون لكل شىء باعتباره دنيويًا وفوق دنيوى فى الوقت نفسه، أى مطلق ونسبى معًا كالخيالى أو المفترض. إنهم يعتقدون أنه لا شىء حقيقيًا يمكن التعبير عنه بالكلمات التى لا تقدم لنا سوى معلومات خادعة.

وعلى هذا الأساس تقدم لنا الماهايانا ما هو آتٍ:

(١) كل الأشياء فراغ أو «فارغة empty». فالهانايانا فى رفضها «لهرطقة الفردية» تقول بأن الأشخاص هم «خواء من النفس empity of self»، وهم فى الواقع تجمعات لما هو غير شخصى (غير مشخّص أو غير مجسَّم)، وهذا اللا مشخّص يُسمى الذرمات dharmas. ويضيف الماهايانا الآن أنه حتى هذه العمليات اللامشخصة هى نفسها

«خواء من النفس empty of self»، بمعنى أن كل فرد ليس له قيمة فى نفسه ولا بنفسه ولا يمكن تمييزه عن أى ذرما، والمعنى النهائى أنه بنفسه غير موجود.

إن المحتوى التأملى لفكرة «الفراغ Emptiness» هذه ثرى جدا، مما يجعل من الضرورى أن أرجع لكتاب البروفيسور مورتى Murti (محور الفلسفة البوذية Central Philosophy of Buddhism)؛ لأستقى منه المزيد من المعلومات. ويكفى هنا أن نقول إن «الفراغ» يعنى الحقيقة المطلقة المجردة المتسامية التى تسمو على الفهم العقلى والتعبير اللغوى. ومن الناحية العملية، فإنه يعادل التفكير المطلق الكامل. فالواحد One يجب ألا يقبض (seizeon) على شىء أو يتطلع إلى شىء أو يشتهيه، لأن هذا قد ينطوى على فعل التفضيل مرتبطًا بالمصلحة الذاتية وتأكيد الذات وتضخيم الذات، والصيرورة الفاسدة إلى الأنانية. «وعلى النقيض من الطرائق (الأساليب) التى تظهرها الذرما، فإنها تعلمك ألا تقبض على الذرمات، لأن الدنيا ميالة إلى اشتهاء أى شىء» (Perfection of Wis- dom No, 29) فاتجاه المرحلة الكاملة (مرحلة الكمال) اتجاه غير تأكيدى، أو غير جازم.

(٢) «الفراغ» يُسمى أيضًا الواحد أو الشيئية One or suchness. إنه شيئية إذا ما أخذه المرء «كما هو Such as it is» دون أن يضيف إليه شيئًا أو ينزع منه شيئًا. إنه الواحد the One لأنه هو وحده الحقيقى، أو بتعبير آخر كل ما خلاه باطل. إن العالم (الدنيا) المركب المتعدد ليس إلا نتاج خيالنا.

(٣) إذا كان الكل هو نفسه فالمطلق المجرد Absolute سيكون هو أيضًا مطابقًا للنسبى غير المشروط مع المشروط، أى النيرفانا مع السامسارا (دورة الميلاد والموت). والنتيجة العملية لهذا أن البوذيساتفا يهدف الوصول إلى النيرفانا التى لا تستثنى السامسارا. والناس العاديون يختارون السامسارا والنظام (أو الشريعة Discipline) والبرايتكابوذات، رغبة منهم فى الخلاص إلى النيرفانا. والبوذيساتفا لا يترك أو يهجر أو يغادر العالم السامسارى (حيث دورة الميلاد والموت)؛ لكنه لم يعد له السلطان لتلويثها أو تدنيسها (أى أنه أصبح خيرًا خالصًا، أو بمعنى آخر غير قادر على ارتكاب الآثام).

(٤) والمعرفة الحقة لابد أن تسمو على ازدواجية الموضوع والهدف Subject & object، وعلى ازدواجية الإثبات والنفى لتكون النعم Yes هى اللا No، كلتاهما صحيحة

وخطأ فى آنٍ معًا على نحو سواء، وكل شىء مساوٍ لحالة النفى. وإذا كان لابد من تقريرات، فإن الفروض المتناقضة داخل نفسها هى وحدها الأقرب إلى استخراج الحقيقة truth كما هى عليه بالفعل.

ومحاولة تعريف الطبيعة الدقيقة لهذه الحقيقة النهائية تؤدى إلى الاختلاف الخطير الوحيد الذى حدث بين الماهايانا. وببطء ظهرت مدرستان فلسفيتان، هما: الماذياميكا Madhyamikas واليوجاكارين Yogacarins. وقد تمسكت المدرسة الأولى بأنه لا يمكن بأية حال وصف المطلق المجرد the Absolute بأوصاف موجبة، فلغتنا لا تكفى لتحقيق هذا الغرض، وأن الهدير الصامت للبوذا هو الوسيلة (أو الوسيط) الوحيد التى يمكن بها التواصل معه. (ليس المقصود بالبوذا هنا الشخص التاريخى المعروف). أما اليوجاكارين فإنهم بعد أن طوّروا المقولة الأولى للماهاسانجيكا (p. 308) اعتقدوا ـ على النقيض من المدرسة الأخرى ـ أن المطلق المجرد يمكن وصفه بشكل مفيد باعتباره «العقل Mind» أو «الفكر» أو «الوعى».

وفلسفة الماذياميكا Madhyamika هى فى الأساس عقيدة منطقية انتهت إلى الشكوكية الكاملة بعد أن راحت تسوق الأدلة على بطلان كل فروضها. أما الفلسفة اليوجاكرينية فمثالية فلسفية قالت بأن الوعى يمكن أن يوجد بنفسه، أى يوجد نفسه بنفسه، دون أن يكون له أى هدف من وراء هذا الإيجاد، لكنه يوجد هذا الهدف بعد ذلك من باطن إمكاناته الداخلية. ويُعد بيركلى Berkeley هو أقرب نظير أوروبى لأصحاب هذا الفكر. والماذياميكا يعتقدون أنه يتم الحصول على الخلاص إذا سقط كل شىء ولم يبق إلا (الفراغ) المطلق المجرد. ويعنى الخلاص بالنسبة لليوجاكارين أن يكون لديك «فعل المعرفة أو الإدراك دون أى هدف»، فعل الفكر الذى هو فكر فحسب، الذى هو الوعى الكامل النقى الخالص، وحيث يتلاشى الفاصل بين الموضوع والهدف.

عون من أعلى

كثيرة هى العوائق التى تزعج البوذيساتفا وهو يؤدى مهامه. فمن كل ناحية يواجه القُوَى المعادية ليس فقط من داخل عواطفه نفسها، وإنما أيضًا من قوى الظلام ومن العكوسات التاريخية.

أما بالنسبة لقوى الظلام، فلم يكن هناك شك فى أنها أرواح تحررت من الأجساد يمكنها أن تساعد فى إحراز التقدم الروحى كما يمكنها تعويقه، وقد أصبح الناس أكثر

وعيًا شيئًا فشيئًا بتأثيراتها النفسية، ومن المفترض أن هذه التأثيرات سحرية «ذلك لأننا لا نصارع موجودات من لحم ودم، وإنما نصارع مبادئ وقوى، نصارع حكام الظلام فى هذه الدنيا، نصارع الأذى الروحى فى أماكن عالية» (Ephesians VI , 12).

وفيما يتعلق بضغط بيئاتهم الاجتماعية، فإنه أبعد ما يكون عن التقدم وفقًا لما جرى عليه الاعتقاد، فالبوذى مثل الهندوسى يفترض أن فلسفة التاريخ فى انحدار مستمر فى الدنيا التى نعيش فيها. فالنبوءات التى تعود إلى بداية الحقبة المسيحية تخبرنا أن الدرما ستضعف شيئًا فشيئًا، وأن تغييرات حاسمة لما هو أسوأ ستحدث كل ٥٠٠ سنة. وكل جيل سيصبح أكثر بلادة من الناحية الروحية من الجيل الذى سبقه، وأن حكمة المراحل أو مراحل الحكمة ستغدو بمرور الزمن أقل وضوحًا. وفى الغرب (أوروبا) قال هوراس(*) الشىء نفسه فى الفترة نفسها:

«عصر آبائنا أحقر من عصر أجدادنا

ونحن أكثر فسادًا، ونحن بدورنا

سنترك أخلافًا أكثر إثمًا منا».

(Odes 3.6).

ومنذ سنة ٤٠٠م فصاعدًا والبوذيون فى الهند يتوقعون قدوم النهاية، ويملؤهم هذا الشعور، ويقول ڤاسوبَنّدو Vasubandhu:

«- أتى الوقت،

- فدين بوذا يتنفس تفسه الأخير،

- عندما طما الجهل، وغمرتنا موجته أو دهمنا مدّه».

(Abhidharmakosa, ch. 9).

وبعد ذلك بعامين نجد الروح نفسها فى كتابات يوانج - تسانج Yuang-tsang، وقد قوبل بنبوءات كئيبة (تدعو للتشاؤم) فى كثير من أنحاء العالم البوذى. وشهد الزمن بضغوط كثير من المتتابعات غير المرغوبة كزواج رجال الدين والأديرة بالغة الثراء. إن الزمن ردىء وسيغدو أكثر رداءة. هذه القناعة لوّنت التفكير البوذى فى الألف والخمسمائة سنة الأخيرة.

(*) شاعر رومانى عاش فى القرن الأول ق.م.

والمساعدة (أو العون) اللازمة للبوذيساتفا فى نضاله الباسل تأتى من مصدرين: من طاقاته الروحية الشخصية، ومن القوى السحرية الخفية (غير الشخصية أو غير المجسمة). إن العون من الموجودات الخفية كان دائمًا مضمونًا. وقد أضافت ميثولوچيا (أساطير) الماهايانا إليها أعدادًا أخرى. وكان إدخال الربات (الأرباب الإناث Feminine deities) ابتداعا مهما أثَّر بعمق فى نبرة البوذية ككل، وربما كان علامة فارقة بين الماهايانا والهينايانا تفصل بينهما أكثر مما يفصل أى شىء آخر. فالعادة أن الأديان إما أن تكون ذات اتجاه أمومى أو ذات أتجاه أبوى. فالتفسير البروتستنطى للمسيحية يركز حول الأب (الإله الآب God the fathur) و «الإله الابن God the son» ولا يتذوق تكريس العبادة «لأم الإله Mother of God» التى تحظى بقبول كثير لدى الكاثوليك. وفى بعض مدارس البوذية نجد أن الشخص (الأقنوم) الرئيسى أو المركزى هو البوذا نفسه أى ممثل الآب فى المسيحية Father fibgur، بينما نجد مدارس بوذية أخرى تقول إن البوذا تابع لقوة أو طاقة أنثوية هى البراچنا پاراميتا Prajnaparamita التى هى أم كل البوذات. وفى البوذية الأقدم عهدًا نجد أن المستويات الأعلى للحياة الروحية لا تطولها المرأة أو هى ـ أى هذه المستويات ـ أبعد ما تكون عن مطالها. بل إن تعاليم الماهايانا الأولى تنص على أن أرض أميتابها الطاهرة Amitabha لا يوجد فيها امرأة، وفى «لوتس الشريعة الصالحة Lotus of the Law» نجد قصة ابنة الملك التنِّين وقد تحولت إلى رجل فى اللحظة نفسها التى أصبحت فيها بوذيساتفا (Saddharama Pundarika, pp. 226-8. Tranc. by H. Kern, 1909, pp. 251- 4).

ومع هذا، فإننا نجد العنصر الأنثوى مصاحبًا للماهايانا منذ بدايتها الباكرة نظرًا للأهمية التى تعزوها «لتمام الحكمة». وقد درس إى. نيومان E. Neumann فى كتابه الأم العظيمة The Great Mother (١٩٥٥) مؤخرًا كل الظهورات التى اعتبرها النموذج الأصلى «للأم Mother »، وقد وصف الحكمة Sophia or Wisdom كأسمى أشكال الحكمة وأكثرها روحانية، وهى آخر صورة منتقاة للأم حلُم بها الإنسان فى الأزمنة السحيقة فى كهوف الحجر القديم. وهذه البراچناپاراميتا ليست فقط مؤنثة من الناحية اللغوية، بل إنها أنثى أو صورة للأنوثة قلما كانت ـ أى أنوثتها ـ موضع شك. واعتقد الماهايانا أن الرجال حال تأملهم لابد أن يكملوا أنفسهم برعاية العناصر الأنثوية فى ذواتهم حتى يمكنهم ممارسة الرقة المرنة الإيجابية، وحتى يتعلموا فتح بوابة

الطبيعة بحرية وليمكنوا القوى الغامضة والخفية فى هذا العالم (هذه الدنيا) من التوغل فيها. وعندما يماثلون أنفسهم بتمام الحكمة فإنهم يكونون بذلك قد امتزجوا بمبدأ الأنوثة (Jung's Anima)، والتى بدونها يصبحون رجالاً ناقصين. فتمام الحكمة مثل المرأة تستحق التقرب والتودد، وفى السوترات أنه من تمام الحكمة التودد بحب إلى المطلق المجرد Absolute، فالتأمل فيها (أى فى تمام الحكمة) كريًّة يكون بهدف التوغل فيها وأن يماثل الفرد نفسه بها، وليصبح هو نفسه هى. وفى التانتارا المتأخرة أصبح الاتجاه الجنسى نحو البراچناپاراميتا واضحًا تمامًا.

ومن الطريف أن نلاحظ أن هذه الكتابات تظهر كثيرًا من الملامح الأنثوية، نتعلم منها أثناء ترتيلها أو إنشادها كما نتعلم منها بالتأمل فيها، وتقوم المناقشات فى غالبها على الحَدْس (بتسكين الدال)، أما محاولات استخدام العقل فنادرة، واستخدام الدليل العقلى أبعد ما يكون عن الحسم. فالسوترات تحوز القبول وتحظى بالأفضلية بسبب سحرها وفتنتها وليس بسبب فرضها. فهى بلا زمن (أى أنها فى الزمن المطلق) فلا يقيدها زمن، بل إنها تتجاهله تمامًا. والسوترات تحث على التأمل فى الدنيا World لا غزوها أو قهرها. إنها تُظْهر بعض التغاضى عن القيَم الخلقية التى جرى الحث على التمسك بها بشدة فى التانتارا Tantara، حيث تجلى التناقض فى القوانين والمبادئ الخلقية، وحيث لم تفشل (أى التانتارا) فى إثارة الاعتراضات من رجال الدين الأكثر تشددًا. إنها (أى السوترات) معتدلة فيما يتعلق بالحقائق الحسية، وعبثًا بحثنا خلال آلاف الصفحات عن حقيقة واحدة ثابتة يمكن تحديدها hard fact. وتوصف البراچناپاراميتا فى جوهرها النهائى بأنها متملصة مراوغة (غير محددة) دائمًا، لا يحيط بأطرافها أحد، لكنها تتشرب الجميع.

وبعد سنة ٤٠٠م، تم إدخال عدد كبير من الربات (الأرباب الإناث). حقيقة إن أحدًا ما لم يفكر فى البوذات الإناث لكن البراچناپاراميتا أصبحت الآن بوذيساتڤا سماوية، وكلما مضى الزمن تمت إضافة المزيد منهن. وكانت المخلِّصات (التارات Taras) هن الأكثر شهرة واللائى حظين بحب أكثر، وقد ولدن من طاقة أڤالوكيتيسڤارا بناء على نذره وفهمه. أما الأكثر خصوصية أو تخصيصًا منهن فهن المشخصات أو المتجسدات ذوات المهام السحرية، مثل «الحاميات الخمس» ومنهن «پيا ـ هان العظيمة Pea Han»، فهى أبرزهن، أو هاريتى Hariti التى تهب الأطفال.

إن مجمل نظام الآلهة (الأرباب) المعقد، قد جرى تطويره ليكون مرتبطًا بجوانب معينة من التأمل الباطنى المتقدم، وضم هذا النظام أربابًا مثل كوندا Cunda وفاسوذارى Vasudhari وأوشيشافيچايا Ushnishavijaya وفاچرافاشى Vajravarachi، وهكذا. وأصحاب الفنون السحرية كانوا مخلصين ـ على نحو خاص ـ «للكات المعرفة المقدسة Queens of sacred Lord» وللداكين Dakins، أى «الماشين فى السماء Skywalkers». وبعد سنة ٧٠٠م، أضافت التانتارا قسمًا (أو فصلاً) لينسجم مع البوذات والبوذيساتڤات، وأُطلق على هذا الاسم أو الفصل ڤيديا Vidyas أو پراچنا Pragnas ذات ارتباط بحكمة الغنوسطية (المعرفة الباطنية). وكانت عبادة الڤيديا مصحوبة غالبًا بطقوس جنسية مستقاة من العادات القديمة للسكان غير الآريين، وقد رفضها معظم البوذيين باعتبارها غير ملائمة أو غير لائقة.

ويجب أن نذكر الآن شيئًا قليلاً عن السحر. إن كثيرين يندهشون لاستغراق الماهايانا المتأخرة زمنًا فى السحر، ويدينون ذلك باعتباره أمرًا منحطًا. لكننى لا أرى فى هذا ما يدعو للدهشة بل إننى أفضل النظر إليه كعلامة على الحيوية والتحرر، وإنه محاولة ليكون (أى السحر) هو كل شىء بالنسبة لكل الناس. ومن الناحية التاريخية، فإن ما هو سحرى، وما هو روحى يختلفان عن بعضهما اختلافًا جوهريًا، إلا أنهما فى كل مكان متضافران أو متداخلان، تضافرًا أو تداخلاً لا يمكن تجنبه. فالروحية التى تحاول أن تعمل دون سحر أصبحت أقل تأثيرًا، وأصبحت تنحو دومًا نحو الضعف وانفصلت عن القوى الدنيوية الحية، وفشلت فى الوصول بالجوانب الروحية فى الإنسان إلى مرحلة النضج. وتكاد تكون البروتستنطية هى الدين الوحيد الذى ألغى السحر(*). وبعد أن حطمت (أى البروتستنطية) مراكز تأملها الروحى، فقدت مؤخرًا كثيرًا من قدرتها على التأثير فى سلوك الأفراد والجماعات وضبطها.

أما البوذيون فلم يتخلوا أبدًا عن الاعتقاد فيما هو غامض وسحرى، أو بتعبير آخر لم يتخلوا أبدًا عن الاعتقاد فى السحر والمعجزات. لكن فيما يتعلق بالأخطار الناتجة عن الأرواح الشريرة لم يكن مطلوبًا فى البداية إجراءات معينة للتعامل معها غير الرُّقَى والتعاويذ بين الحين والحين أو فى مناسبات بعينها. فالمراعاة الشديدة لقواعد السلوك

(*) الإسلام بالفعل هو أكثر هذه الأديان بعدًا عن السحر، ونهيًا عنه، فمن اشتراه ليس له فى الآخرة من خلاق. (المترجم).

ومواصلة التأمل، كان كافيًا لدرء الخطر وضمان العون. لكن بالنسبة لفاعلية الذرما الروحية، أو بتعبير آخر ما فى الذرما من طاقات روحية كامنة، فإنها أمر مطلوب، ذلك لأن البوذيين شعروا أن التاريخ يسير دومًا نحو ما هو أسوأ أو بتعبير آخر: كلما تقدم الزمن ساءت الأحوال. ومنذ سنة ٣٠٠م فصاعدًا، تضاعف عدد التعاويذ والرُّقَى Mantras تضاعفًا كبيرًا من كل الأنواع، وكان يُطلق عليها أيضًا ذارانى Dharanis لأنها تحفظ الحياة الدنيوية وتدعمها. وبعد سنة ٥٠٠م، جرت استعادة كل الأساليب السحرية، والشعائر الطقسية والمجالس السحرية بل وحتى التنجيم. ولم يكن السحر البوذى يختلف عن السحر العادى بأية حال، إذ كان لطرائقه المختلفة نظائر فى ثقافات أخرى عديدة كما يتضح من كتاب هـ. وبستر Webster المهم عن السحر Migic (1948).

وقد تم إدخال هذه الإجراءات السحرية ـ بشكل أساسى ـ لإرشاد أو توجيه الحياة الروحية للنخبة. لكن لأن الماهايانا كانت أيضًا دينًا شعبيًا وليست دينًا للنخبة فقط، كان من الطبيعى أن تقدم أيضًا للجماهير غير الروحية ما تحتاجه. وبالفعل علمنا أنه فى القرن الثالث كانت هناك فضيلة أو مَزِيَّة النطق باسم أفالوكيتسفارا، فمجرد نطق الاسم كان كافيًا لإبعاد كل معاناة وإقصاء كل متاعب. فعلى سبيل المثال عندما كانت القافلة تتعرض للخطر فإن أفرادها «إن نطقوا جميعًا ضارعين: أفالوكيتسفارا (الولاء الولاء لواهب الأمان، البوذيساتفا أفالوكيتسفارا، الموجود العظيم)، عندئذ تَسْلَمَ القافلة من الخطر بمجرد نطق اسمه (Saddharma Pundarika, p. 363). وفى القرون المتأخرة زمنًا رأينا الماهايانيين (كما أشرنا آنفًا) قد حشدوا كل وسائلهم فى السحر، لتحقيق ما يبهج الناس: محصول وفير، وحالة صحية جيدة، وإنجاب أطفال، وتحقيق ثروة وغير ذلك من المنافع الدنيوية، وذلك ليكونوا مفيدين للناس العاديين. وحتى هذا الوقت يعوِّل المؤمنون على الطقوس البرهمية للحصول على هذه المنافع الدنيوية المذكورة أعلاه، إلاّ أن رجال الدين البوذيين Priests الآن راحوا ينافسونهم فى هذا المجال.

وفى الوقت نفسه، كان هناك رد فعل ضد فكرة أن البوذيساتفات لابد أن يستمروا فى دهور ودهور ليصلوا إلى البوذية التى هى هدفهم النهائى. وهذا هدف بعيد المنال بالنسبة للناس العاديين. ولا يمكن أن يكون دافعًا للعمل، وقد يدفعهم لليأس والكسل.

فلابد أن نجد السبيل إلى النتائج العاجلة والملموسة ليعملوا من خلالها للوصول إليها. إن الميلاد الجديد بعد الموت فى بعض البلاد البوذية أصبح هدفًا قريب المنال لمعظم المؤمنين. وآخرون يأملون أن يولدوا من جديد مع ميتريا Maitreya فى وقت يأتى فى المستقبل تكون فيه الأرض مرة أخرى زاهية مخضرّة واعدة. وأولئك الذين يولدون من جديد على هذا النحو يمكنهم أن يروا الجسد المشع للبوذا، إذ إن لرؤيته على هذا النحو نتائج مدهشة:

«أن ترى البوذا فأنت قد رأيت السيد Lord، انتهت إذًا كل العِلَل.

إن هذا يساعد على اكتساب ذات البوذا،

وهذا ذروة المعرفة الباطنية (الروحية).

(Buddhist Texts, P. 189).

وفى عصرنا الحاضر حيث تدنّى الاتجاه الروحى، فإن تحقيق التنوير أمر غير وارد عادة فيما يذهب الرأى الدينى العام. فكل ما يمكننا فعله الآن هو أن نضع الأسس للتنوير فى فترة تأتى مستقبلاً على أن نستعد أن نكون جديرين به. إن هذه الجدارة Merit أو الاستحقاق هى التى تضمن حياة فى المستقبل أسعد وأكثر راحة، أو هى التى تزيد من مجال فرصنا الروحية وإنجازاتنا. ويرى البوذيون ظروفنا المادية انعكاسًا للكرما Karma الخاصة بنا أو انعكاسًا لجدارتنا أو استحقاقنا، وأن الظروف الحية للموجودات إنما تحددها درجة نضجها الروحى. إننا نعيش فى دنيا نستحق أن نعيش فيها ـ إنها لفكرة مرعبة! فالبوذيساتڤات ـ بفعل قوة الكرما التى هم أهل لها، قادرون على تحقيق الكمال ليكونوا فى «الأرض الطاهرة أو البلاد الطاهرة Pure land»، ونحن نستطيع بما تستحقه أفعالنا من جدارة أن نسمو إلى مملكة أكثر يُمنًا وسعادة حيث نصبح بدورنا بوذات أيضًا، بنضجنا التدريجى البطىء وبتطهرنا شيئًا فشيئًا. والإيمان والإخلاص هما على نحو خاص طريق إلى الجدارة والاستحقاق، ومن المتوقع أن تثمر العبادة (Puja) عن أشياء عظيمة ـ نعنى عبادة البوذات والبوذيساتڤات، ونعنى بالعبادة توقيرها بوضع الزهور والعطور والمصابيح.. إلخ عند أضرحتها.

وذهب السحرة لما هو أبعد فى مقاومتهم للانتصار الطويل المفروض على البوذيساتڤات، فزعموا أن استخدام الوسائل السحرية قد يؤدى إلى تسهيل الطريق إلى البوذية وجعله أكثر قِصَرًا، إذ يمكن بالسحر الوصول إلى هذه الدرجة فى الحياة نفسها وليس بعد مرور ثلاثة دهور، بل إنهم قالوا إنه ـ بالوسائل السحرية ـ يمكن أن يصل البوذيساتڤا إلى البوذية أثناء ورود فكرة واحدة على خاطره. وهذه النظرية تم تقديمها فى الوقت نفسه الذى تحدث فيه معلّمو الشِّيان الصينيون Ch'an عن «التنوير المفاجئ»، وهذا التزامن يُظْهِر أن الفكرة لاقت قبولاً وحققت حاجة للبوذيين فى هذا العصر.

وهذه البدع الميثولوچية والأُنطولوچية (الوجودية أو المتعلقة بالوجود) مهدت الطريق أمام الماهايانا للاستيعاب الكامل للممارسات والعقائد السحرية. فما دام مَجْمَع الأرباب البوذية قد اتسع بإضافة المزيد من البوذات والبوذيساتڤات، فقد انفتح الباب أمام شخوص ميثولوچية (أسطورية) جديدة. وبعد سنة ٦٠٠م، وجدنا الآلاف من التجسّدات لقوى غامضة يتم وصفها وإطلاق أسماء عليها فى أزمنة مختلفة. وفى وقت لاحق حاول أهل التبت تصنيف الأرباب ورتبوها فى عشرة أقسام، بدءًا بالبوذات وانتهاء بالأرباب التى تقطن الجبال والأنهار، بالإضافة إلى الجن والجنيات والشياطين والأشباح والعفاريت Fiends. ومع كثرة هذه الموجودات جرى التركيز على «حُمَاة الذرما» ويُطلق عليها أيضًا «ملوك المعرفة القدسيّة» (Vidyaraja)، وهى كائنات رغم أنها خيّرة بالوراثة إلا أنها تظهر بشكل مرعب لحماية المؤمنين.

المقولة الوجودية (ذات العلاقة بالوجود) التى تجعل النيرڤانا والسامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد... إلخ) شيئًا واحدًا، تحمل معنى أن المطلق المجرد Absolute مع الدنيا قادران على تقديم نوع من التفسير الكونى الذى هو الأساس الفلسفى لكل أنواع السحر. فالمطلق المجرد ـ أى المبدأ الفلسفى الكامن وراء الكون ـ هو نفسه مبدأ الخلاص الدينى، مع البوذية Buddhahood أو بوذا المُشخَّص. والبوذا الأعلى (أو الأسمى) يتخلل الكون كله ويسرى فيه وهو حاضر موجود فى كل شىء. وكل فكرة، وكل صوت وكل فعل هو فى جوهره الحقيقى ناتج نعمته المنقذة. وعلى هذا، فالدنيا أو العالم ـ كظهور للمطلق ـ يضم كل أسرار الحقيقة، ويمكن استخدام طاقاتها الكامنة

لتحقيق الخلاص. وكانعكاس للأّثنوية non-dual لابد أن يكون مرآة وظهورات لوحدة شاملة. وإذا كانت كل الأشياء ممثلة فى روح نقى واحد One Pure Spirit، فإن كل الظواهر الكونية يمكن فهمها باعتبارها مرتبطة معًا بخيوط غير مرئية، فكل كلمة وكل فعل وكل فكرة مرتبطة بشكل أو بآخر بالأساس الخالد الباقى للكون.

والسحر هو هذه الوحدة كما يتجلى فى الفعل. وإذا كان الفكر هو الحقيقة الوحيدة، وكل شىء مادى هو تعبير عن الطاقات الروحية، فالأفكار التى تتكثف فى المانترات Mantras يمكنها إذًا ببساطة أن تهيمن على الأشياء المادية. و«الفراغ Emptiness» الذى هو بنفسه ليس شيئًا فى حد ذاته، لا يقاوم فكرة السمو بواسطة المانترات Mantras فى شكل رب أو ربة يمكن للساحر أن يتمثل من خلاله (أو خلالها). وطالما أن نفس المرء لم تعد فى الطريق، وإذا تعرف المرء على معرفة الحكماء السرية، فإنه يمكنه بلا صعوبة أن يسمو بنفسه إلى الواحد The One أى ظهور من ظهوراته.

وبذا ننهى مبحثنا عن الماهايانا. وفى الهند كانت حصيلتها أو جمعيتها بمختلف عناصرها المختلفة واضحة فى الجامعات البوذية فى ظل حكم أسرة پالا Pala (٧٥٠ - ١١٥٠)، وبعد حوالى سنة ١٢٠٠م اختفت البوذية ومعها الماهايانا من الهند، إلاّ أنها تركت بصمات لا تُمحى على الهندوسية. وفى هذا الوقت هاجرت بوذية پالا Pala إلى التبت التى أصبحت هى قلعتها لمدة ٧٥٠ سنة أخرى. أما عن قدر الماهايانا فى الصين واليابان فهذا هو موضوع الفصل التالى.

(ج) البوذية فى الصين واليابان

بقلم: ريتشارد هـ. روبينسون

قسم دراسات شرق آسيا - جامعة تورونتو

الصين

تحوُّل الصين إلى البوذية هو أعظم إنجاز للثقافة الهندية فى انتشارها خارج الهند، ذلك أن الصين كانت هى الوحيدة التى تمتلك حضارة خاصة بها قبل تحولها للبوذية. ولهذا السبب نفسه - فى المقام الأول - وجدنا بوذية الشرق الأقصى هى الأكثر حيوية كما أنها ذات طبيعة خاصة مختلفة، فليس من بلاد أخرى غير الصين هضمت البوذية الهندية واستوعبتها على هذا النحو، وليس من بلاد أخرى أضافت إليها وأسهمت فيها كما فعلت الصين. لقد ظلت البوذية لأكثر من ألف عام تسود الحياة الدينية لأهل الصين، فأفرزت إخلاصًا جماهيريًا كاسحًا وفنًا عظيمًا وكتابات دينية (مقدسة) جسّدت الموروث الهندى والإضافات الصينية. لكن البوذية الصينية لم تكن أقل عُرْضة للتغيير من الظواهر الأخرى المؤقتة. فقد دارت بها الدوائر بين ظهور وازدهار وانهيار. وفى الوقت الحاضر تعانى أزمة، إما أن تؤدى إلى تحولها أو إلى تحللها.

لقد تأثر تطور البوذية الصينية بالتواتر بين عاملين، هما: الموروث الهندى، والتراث الصينى الذى تأقلم مع البوذية. وطالما استمرت الرغبة فى التنسيق بينهما، ظلت عقيدة (أو دينًا) تقدميًا نشطًا. فإذا ما تحقق نوع من الاتساق (الهارمونية) فى هذا التراث المتجمّع أعوز البوذية الصينية الحافزُ أو المثير.

وبشكل عام، فإن البوذية الصينية لم تنحرف بعيدًا طواعية عن النماذج الهندية. فحتى فى الفن البوذى الصينى نجد أن الملامح الرئيسية هندية، أما الزينات والزخارف المحيطة فصينية، وعلى النحو نفسه وجدنا الكُتَّاب الصينيين لم يقاوموا ـ بشكل عام ـ أى تراث هندى عقيدى متفق عليه، وإن احتفظوا ـ أى الكتاب الصينيون ـ بذوقهم الوطنى الخاص. حتى الفرَق (المذاهب) البوذية المحددة وجدنا أن لها المضمون أو المحتوى نفسه ـ بشكل أساسى ـ الذى للمذاهب أو الفرق البوذية الهندية، وإن احتفظوا لها بمذاق صينى. لقد احتفظت البوذية الصينية بكل خواص البوذية الهندية: نظام الرهبنة، شعائر العبادة، الكتابات المقدسة، التدريبات على التأمل.

فى الفترة من ١٥٠ إلى ١٠٠٠ للميلاد، عندما كانت الصلات بين الهند والصين مطلوبة ومهمة للبوذية، راحت البوذية الهندية تتطور – فى الصين – بعمق. فكلما وصلت موجة من الموجات الهندية المتتابعة للصين نشأت عنها مدرسة أو طائفة. وقد ازدهرت بعض هذه المدارس وبقيت، وتركت معظمها وديعتها من الآداب لتبقى فى الشرائع البوذية. وعلى هذا، فالبوذية الصينية تحتفظ – باعتبارها مدارس معاصرة – بالأدوار المتعاقبة للبوذية فى الهند. لكن البيئة العقلية (الفكرية) فى الهند لم تنتقل للصين، ومن هنا فإن المناقشات مع المدارس (المذاهب) الهندوسية لم تكن تحظى باهتمام فى الصين فلم يكن فى الصين مدارس هندوسية. وعلى هذا، فرغم أن الدارسين الصينيين البوذيين ظلوا يدرسون الأطاريح الهندية، فإن الأنساق الفلسفية لم تتأقلم بنجاح كما تأقلمت السوترات(*) Sutras (p.297).

لقد تطورت البوذية الصينية فى الأساس من خلال دراسة السوترات فى ترجمتها الصينية. ففى الأيام الباكرة (القرنين الثالث والرابع للميلاد) كان الذين يقرءون السوترات ويشرحونها متآلفين مع الكتابات الطاوية «والكلاسيَّات Classics». وكان من الطبيعى تماما أن يمضى زمن طويل قبل أن يتم إدراك الفروق الأساسية (الراديكالية) بين البوذية والأنساق (أو النُّظُم) الوطنية الصينية – بشكل واضح. بل لقد كان هناك إحساس بأن تفسير السوترات يمثل مشكلة، وخلال القرنين الرابع والخامس عملت المدارس (المذاهب) جاهدة للوصول إلى معانيها الحقيقية. وعلى هذا، ففى الوقت الذى أصبحت فيه الأطاريح الهندية النسقية معروفة، كان هناك بالفعل تراث صينى قائم

(*) الكتابات المقدسة؛ خاصة المعزوَّة إلى بوذا.

على السوترات الماهايانية ـ تمامًا كالسوترات الهندية، لكنه مرتبط بقضايا مختلفة. وفى فترة لاحقة (القرنين السادس والسابع للميلاد) أوجد الصينيون أنساقًا (نُظُمًا) سكولاستيكية مقلدين فى ذلك الأنساق (أو النظم) الهندية، لكنها مستقاة من التراث الوطنى (الصينى) التفسيرى. وتختلف المذاهب (المدارس أو الفرَق) الصينية المحددة بشكل أساسى، لأنها اختارت سوترات مختلفة للتعبير عن جوهر الذرما.

والبوذية الصينية تحظى باحترام بين أديان العالم لعدة أسباب. فالمعتنقون لها كثيرون، كما أنها استوعبت الاختلافات فى التجربة الدينية على نطاق واسع. وهى تعد كثيرين من الرجال القديسين (ذوى القداسة) من بين أتباعها، سواء أكان هؤلاء الرجال من زمن مضى أم فى الزمن الحالى، وآثارها الأدبية والفنية جليلة. إنها الأكثر تميزًا مما انبثق عن البوذية الهندية. وهى أساس البوذية الڤيتنامية والكورية واليابانية. وهى - أى البوذية الصينية - رغم ما اعتراها من ضعف فى الوقت الحالى، إلا أنها فى موقف يمكِّنها من الإسهام فى الحياة الدينية لحضارة العالم.

التاريخ

صاحَب وصول البوذية إلى الصين انتشار الثقافة الهندية فى آسيا الوسطى، فى وقت كانت قد أصبحت فيه الروابط الصينية السياسية والتجارية بهذه المنطقة (آسيا الوسطى) ذات أهمية. فبحلول القرن الأول للميلاد ظهر عدد من المدن الدول City States المزدهرة فى حوضَى نهرَىْ أوكسس (جيحون) وتاريم Tarim. وكان سبب رخاء هذه المدن الدول هو الحركة التجارية بين الصين والهند والإمبراطورية الرومانية. وكانت هذه المنطقة منطقة عالمية من حيث الثقافة. فقد كانت بعض هذه المدن تتحدث لهجات إيرانية وتكتبها بألفباء هندية، وكانت تحكمها أسرات حاكمة يونانية وتصدر عملات لها مظهر إغريقى. وكانت الفنون فى آسيا الوسطى تضم عناصر هندية وهيلينستية وإيرانية. وخلال القرن الأول أصبحت هذه الدول تحت السيادة الصينية. وعلى أية حال، فقد كانت التأثيرات الثقافية الهندية سائدة. فقد وجد الهنود سواء المغامرون منهم أم الراغبون فى الاستقرار طريقهم إلى آسيا الوسطى، وراح الرهبان البوذيون ينتقلون جيئة وذَهابًا مع قوافل التجارة.

وكانت مدينة تون هوانج Tun Huang تقع عند الطرف الصينى لطريق تجارة آسيا الوسطى، وكانت تمثل مجتمعا عالميًا إذ كان يعيش فيها الصينيون والكوشيون -Ku

cheans والسوجدانيون Sogdians والخوتانيون Khotanese والهنود، معًا. ويُقال إن سوقها كانت تشهد ستًا وثلاثين لغة. وكات الرابطتان الأساسيتان بين سكانها هما التجارة والبوذية. وبهذه الطريقة أو عن هذا الطريق وصلت البوذية برا ـ على مراحل ـ إلى حدود الصين. وتذكر الحولياتُ الإمبراطورية البوذيةَ فى الصين، مرة أو مرتين خلال القرن الأول للميلاد، لكن ليس هناك ما يشير إلى أنها حققت أى انتشار، فالتحول الجِدِّى إلى البوذية بدأ فى الصين مع وصول عدد من الإرساليات أو البعثات التى يتقن أفرادها اللغة الصينية (بعثات المترجمين) فى حوالى سنة ١٥٠م.

وكان معظم الإرساليات التبشيرية البوذية الأولى إلى الصين من أهل آسيا الوسطى. لقد عاشوا فى أديرة تمت إقامتها بناء على أوامر إمبراطورية حيث كان يحضر إليها المريدون (الطلاب) الصينيون. وكان أولئك الذين يعيشون فى تون هوانج، يتحدثون اللغة الصينية بالفعل. أما الآخرون فتعلموا التحدث بهذه اللغة قبل أن يبدءوا مهمتهم. ومن الظاهر أنهم لم يتعلموا قراءتها وكتابتها، وإنما اعتمدوا فى ذلك على نُسَّاخ أو كَتَبة صينيين. وكانت ترجمة الكتب المقدسة البوذية هى الجانب الأكثر أهمية فى مهمتهم التبشيرية. وكان يحضر إليهم رجال الدين الصينيون وجمهور من غير رجال الدين ليستمعوا إلى شروحهم للنصوص الدينية وليتناقشوا معهم فى الترجمة الصحيحة لهذه النصوص إلى اللغة الصينية. إنهم أوجدوا بذلك مجموعة من الصينيين تعرف العقيدة البوذية وتقرأ السوترات Sutras ويقوم الرهبان monts الصينيون بتلاوتها بين الناس.

فى هذا الوقت كانت الصين مؤهلة للتحول للبوذية. فأسرة هان الحاكمة Han dy- nesty كانت فى مرحلة انهيار، وراح قادة الجيوش يتصارعون مُلْحِقين بالبلاد دمارا هائلا. وحفزت الصلات مع آسيا الوسطى على استجلاب ما هو دخيل، وضعف التراث الصينى القديم، ولم يعد الصينيون يأنفون من استقدام أشياء أو أمور من خارج بلادهم. لقد حول الانهيار الاجتماعى روح العصور بعيدا عن العظمة الفانية لهذه الدنيا، وعمل على التطلع لملاذ دنيوى ـ ملاذ يلجأ إليه الناس فى هذا العالم أو هذه الأرض. وخلال القرن الثالث، عاد المفكرون الصينيون للفلسفة السياسية التى قال بها شوانج تسو Chuang-Tzu ولاو تسو Lao-Tzu، تلك الفلسفة التى طال إهمالها، وابتعدوا عن ملاحقة المناصب والسلطة، كما ابتعد عصر أو جسطين وجيروم Augstine & Jerome عن مدنية هذا العالم.

وخلال القرن الثالث، أصبحت السامجا(*) Samgha الصينية قوية راسخة. ورغم الحروب الأهلية راحت الإرساليات التبشيرية البوذية تصل للصين وتلقى ترحيبا. وانتشرت البوذية فى الصين ووصلت إلى وادى يانجتسو Yangtzu. وحصلت جماعة رجال الدين على ترجمة الڤينايا Vinaya (P. 268) فأسسوا نظاما صحيحا للرِّسامة (أى نظاما لترسيم أو تعيين الكهنة ورجال الدين) . وفى سنة ٢٦٠، انطلق عدد من (الحجاج) الصينيين عبر آسيا الوسطى بحثا عن الكتب البوذية المقدسة. وصلوا إلى خوتان Khotan - التى كانت من الناحية العملية ضمن الهند - وعادوا حاملين نصوصا لإقامة الأدلة على الشريعة (البوذية) المتنامية. وعلى هذا، فبنهاية القرن، كانت «المؤسسة الدينية البوذية Church» فى نهاية مرحلة الحضانة (التكوين).

وخلال القرن الرابع، امتدت «المؤسسة الدينية البوذية Church» وأصبحت البوذية هى العقيدة السائدة فى الصين. وخلال هذا القرن اجتاحت الحروب الصين، فاجتاح الزعماء البرابرة المناطق الشمالية. ومع هذا، فقد حولت الإرساليات التبشيرية البوذية كثيرين من هؤلاء الزعماء إلى البوذية وعملت على التخفيف من وطأة حكمهم القاسى بقدر الإمكان. وكانت التعاليم البوذية، ذات تأثير كذلك بين رجال البلاط الإمبراطورى فى نانكنج Nanking. لقد راح الرهبان الصينيون الآن يلقون المحاضرات عن السوترات، وراحوا يكتبون الشروح والتعليقات. وتطورت مدارس تفسير مختلفة بحثا عن المعانى الحقيقية للكتب المقدسة. وكان من بين رجال الدين البوذيين البارزين فى هذه الفترة: تاو آن Tao An، وترجع شهرته لعرضه لسفر تمام حكمة السوترا Perfection of wisdom Sutra(p.308)، ولإعداده لأول فهرس للكتب المقدسة. وهُوى يُوان Hui Yuan حوارىّ تاو آن الذى أسس (أى هَوِى يُوان) جماعة منقطعة لعبادة أميتابها Amitabha، وراح لأكثر من ثلاثين سنة يوجه مسار البوذية الصينية من خلال كتاباته القوية التى كان يصدرها فى الوقت المناسب.

وخلال القرن الخامس، أكملت البوذية هيمنتها على الحياة الدينية فى الصين، وراح ملوك الدول الصينية المختلفون يرعونها واعتنقها معظم السكان. وخلال العقود الثلاثة الأولى من القرن، قدم عدد من المترجمين العظام كتبًا مقدسة جديدة للصين. وأعظم هؤلاء المترجمين بل أعظم المترجمين على الإطلاق هو كومارا ـ جيڤا kumara jiva

(*) منظمة رجال الدين. (المترجم).

الذى وصل إلى الصين فى سنة ٤٠١. وكان ثلاثة آلاف من رجال الدين البوذيين وكثيرون من الموظفين الرسميين يحضرون أثناء ترجمة كومارا ـ جيفا وفريقه. وكان يحضر دروسه بشكل منتظم أكثر من ٥٠٠ تلميذ، ودرس معظم الرهبان المهمين من الجيل الأكثر شبابا على يديه لبعض الوقت. وكانت الفترة التالية فترة نشاط عقلى منتج ومكثف، فبعض رجال الدين البوذيين درسوا الڤينايا Vinaya التى كانت متاحة فى ذلك الوقت بنسخ (روايات) عديدة. وبعضهم تخصص كل واحد منهم فى شرح سوترا Sutra واحدة، وآخرون انشغلوا بالتوفيق بين ما يبدو متناقضا فى تعاليم السوترات المختلفة. وأسهم عدد قليل من المفكرين مثل سنج شاو Seng Chao وتاو شنج Tao Sheng بإسهامات مستقلة وأصيلة تماما فى الفكر الصينى.

وأقدم الفنون البوذية الصينية التى وصلتنا تعود للقرن الخامس. لقد أنشأت أسرة واى Wei الحاكمة البوذية فى الشمال الغربى أضرحة الكهوف (مزارات الكهوف) فى يونكانج Yunkang. بالقرب من السور العظيم حيث استمر العمل فيها لحوالى قرن. ويُقال إنه تم استقدام ثلاثين ألف عامل بأُسرَهم من تون هوانج Tun Huang للعمل فى يونكانج Yunkang.لكن يونكانج بكهوفها البالغ عددها اثنى عشر كهفا منحوتة فى الصخور الطبيعية فى واجهة الجُرّف (أو المنحدَر الصخرى والمنحوتات المنحوتة فى الأسوار والأسقف والأعمدة والمداخل، ليست هى كل ما بقى من فنون هذه الفترة. فهناك الكثير من البلاطات التى تحمل نقوشا تذكارية، والتماثيل البرونزية بعضها قد نُقش عليها اسم الصانع وتاريخ الصنع. لقد كان الفن الصينى الباكر مختلفا بشكل صارخ فى الموضوع والأسلوب مع التراث الهندى الشمالى (تراث شمال الهند) (الجراندهاران Grandharan) . إذ تم تعديله أثناء انتقاله عبر آسيا الوسطى، ومن ثَم إضافة زخارف صينية إليه. وفى هذا الوقت لم تكن قوانين فن النحت الهندى معمولاً بها بحذافيرها فى الصين، فقد أدى تأثير المبالغة الصينية والتحويرات الصينية إلى أن أصبح الفن الصينى الهندوسى أقرب إلى النسق الأوروبى (الرومانيسك European Romanesque). لقد أصبح الفن الهندوسى الصينى ذا أسلوب هيلينستى جراندهارانى Hellenistic Grandharan . ففى الفن ـ كما فى الفكر ـ كان القرن الخامس فترة فردية متباينة (نزوعًا نحو الفردية بشكل مختلف Varied individualism).

وخلال القرن السادس، تعمق الدين الفردى (المتسم بالنزعة الفردانية) الذى ساد فى القرن السابق (الخامس)، وأصبح دينا مقننا. فقام معلمون (دعاة) مشهورون ببناء أنظمة (أنساق) عظيمة، ومن هؤلاء شيه آى Chih-I مؤسس فرقة أو عقيدة تيان تاى T' ien-tai وتشى - تسانج Chi-Tsang مؤسس فرقة سان ـ لون Lun ـ San التى جذبت آلافًا من المريدين، واكتملت المدارس بأنظمة أو أنساق فلسفية وبشروحات للسوترات والليتورچية (الطقوس الدينية) وطرق التأمل. وأكرمت الأسرة المالكة هؤلاء المعلمين (الدعاة) الذين أُقيمت من أجلهم أديرة (معابد) فخمة واسعة، الا أن هناك استثناء من فترة هذا التعاطف الملكى، ونعنى بها ما حدث فى الصين الشمالية حوالى سنة ٥٧٥؛ إذ تم إجبار ثلاثمائة ألف راهب وراهبة على ترك حياة الرهبنة والعودة للحياة المدنية العادية.

وبعد حو الى سنة ٥٥٠م، تلقى الفن البوذى الصينى تأثيرات هندية جديدة ممثلة فى أسلوب الجوبتا Gupta style، بالإضافة إلى أن تحديد مستويات وأنماط الوسائل الفنية وطرائق الإنتاج الفنى قد أدى إلى ظهور أسلوب فنى مصقول ومتجانس. لقد امتزج الإحساس الصينى بالخطوط (العناصر الخطية) بالإحساس الهندى بالكتل والمخططات masses& planes، فكانت النتيجة أسلوبا فنيا ناضجا ومفعما بالحياة امتازت به فترة تانج T'ang (٦١٨ ـ ٧٠٧). وعلى هذا، فقد تجلت الروح البنَّاءة للعصور فى الفن كما تجلت فى الفكر والمؤسسات.

وخلال القرن السابع، وصلت البوذية إلى مكان الصدارة فى عهد أسرة تانج T'ang فى بداية عظمتها. فراحت أجيال من المعلمين تنشئ أنساقا فكرية أو تطور أنساقا موجودة بالفعل، وتعلمها للألوف. وانتعشت مدرسة أساتذة الڤينايا Vinaya كما انتعشت معها دراسة القانون وتاريخ السامجا Samgha. وعاد هسوان ـ تسانج Hsuan -Tsang ـ الحاج والمترجم المشهور ـ إلى الصين بعد أن مكث فى الهند خمس عشرة سنة حاملاً معه آخر صياغات مدرسة ڤيچنانافادا Vijnanavada (Yogacara P.317)، وأنشأ ثلاثة أساتذة بارزون مدرسة هوا ـ ين Hua-yen التى تمثل آخر النظم السكولاستية العظمى. لقد وصلت تعاليم الأرض الطاهرة Pure Land إلى شكلها الواضح المحدد، وأصبحت عبادة أميتابها Amitabha واسعة الانتشار خاصة فى الصين الشمالية. وفى ظل الأب المؤسس السادس ظهرت حركة Ch'an كمذهب (أو فرقة) محددة (واضحة المعالم) . وعلى هذا، فالاتجاهات المختلفة التى كانت فاعلة منذ القرن الخامس قد تمخضت أخيرًا عن تمييز واضح للمذاهب البوذية المختلفة.

وخلال القرن الثامن وأوائل التاسع، راحت كل المذاهب تقيم صروحا فكرية فوق أساساتها. فقد نشر تلاميذ الأب المؤسس السادس تعاليم شان Ch'an عبر الصين بل وحتى فى التبت. وكان من بينهم عدد من الأساتذة البارزين ظهرت ألمعيتهم فى سفر «الحالات القديمة old Cases»، الذى حاول تلاميذ شان المتأخرون زمنا التأمل فيه. واستمر «مذهب الأرض الطاهرة» فى نشر عبادة أميتابهاAmitabha الذى كان شخصية شعبية فى فنون هذه الفترة. وكان هناك عدد من مؤلفى الترانيم البارزين بين الأميتابهيين فى القرن الثامن. ووصل مذهب الشين ـ ين Chen-yen ـ آخر المذاهب الهندية المستوردة خلال القرن الثامن وظل منتشرا لفترة. هذه الأنشطة الدينية المختلفة تركت تأثيرها على ثقافة تانج T'ang . وكان كثيرون من الأباطرة بوذيين على نحو أو آخر، وكان غالبهم متعاطفا مع البوذية. وكان كثيرون من الشعراء الكبار فى القرنين الثامن والتاسع بوذيين، بل وأصبح بعضهم رهبانا. وكان أشهر الرسامين بوذيين. وامتلأت الفنون الصينية بالموضوعات والإشارات البوذية، كما امتلأت أيضًا بهذه الموضوعات وتلك الإشارات آداب الفترة وفولكلورها.

وخلال القرن التاسع، راح حكم التانج T'ang يعانى من تدهور الأحوال الاقتصادية والنزاعات. وانهارت القوى الإمبراطورية ونشبت نزاعات شديدة بين زُمَر (جماعات) البلاط. وكان أحد ظواهر هذا النزاع هو إبطال (منع) البوذية فى سنة ٥٤٨. وكانت دوافع القرار الإمبراطورى بإلغاء السامجا Samgha ومصادرة أراضيها وممتلكاتها تكمن وراءها عوامل اقتصادية، فقد كانت الدولة تعانى أزمة مالية بالإضافة للدسائس الطاوية Taoist malice التى أصاخ إليها الإمبراطور. وجرى تدمير المعابد والرسوم والكتب، وأُجبر الرهبان والراهبات على ترك الرهبنة، فما عاد أمامهم إلا العودة لأعمالهم أو مواصلة الدعوة الدينية بشكل سرى، وظل هذا هو الوضع حتى انتهى الحظر. ورغم الجهود الجادة لإعادة ما دمره هذا الحظر الآنف ذكره، إلا أن ذلك كان متعذرًا. لقد كان تدمير المكتبات ذا نتائج مدمرة للدراسات الدينية. وأضعف تدمير المعابد وما بها من هيبة البوذية فى نظر الجماهير. وعانى مذهبا شان Chan والأرض الطاهرة Pure Land أقل مما عانته المذاهب الأخرى؛ إذ كانا مذهبين لا يعتمدان كثيرًا على المكتبات والمنشآت الدينية (الكاتدرائيات)، وعلى هذا فقد كان لهذين المذهبين مداخل أكثر وفرصٌ أكثر فى أواخر القرن التاسع.

وكان أحد نتائج هذا الحظر الكبير هو الحفز على طباعة الكتب المقدسة (الهندوسية)، فقد عُرفت الطباعة على الحجر فى القرن الثامن. وعلى أية حال، فأقدم الكتب المطبوعة والموجودة حتى الآن هو نسخة من الدياموند سوترا Diamond Sutra الحاكمة ـ خلال القرن الحادى عشر، والثانى عشر والثالث عشر، ورغم أن كل المذاهب والمدارس كانت مجال دراسة وممارسة، إلا أن مذهب شان Ch'an كان هو الوحيد الذى استمر يتطور تطورًا نوعيًا Qualitatively. لقد تغلغل بعمق فى ثقافة هذه الفترة، وفى الوقت نفسه أثرت القيم الحضرية لبلاط أسرة سنج فى مذهب شان.

وفى هذه الفترة كان فلاسفة الكونفوشيوسية الجديدة مشغولين لإعادة هيكلة التراث العلمانى القديم. لقد تأثروا بشكل ملحوظ بالبوذية رغم كراهيتهم لها، ومع هذا فإن الانتصار النهائى للكونفوشيوسية الجديدة كان بمثابة نكسة للبوذية باعتبارها فى الأساس فلسفة علمانية مرتبطة بهذه الدنيا.

وكان فن فترة تانج T'ang (٦١٨ - ٩٠٧) فنًا حيويًا ونشطًا. وفى الفترات التاليات راح فن صناعة الأيقونات (التماثيل الدينية) يميل أكثر فأكثر نحو التكوينات الخصبة والزينات، وينحو أقل فأقل نحو قوة الخطوط والتشكيلات. لقد أصبحت الأساليب أقل كلاسيكية، وأخيرًا همد التراث أو بتعبير آخر ركدت التقاليد الفنية.

وبينما كانت تقاليد فن صناعة الأيقونات البوذية تضعف فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، ظهرت مدرسة الرهبان الرسامين فى ظل تأثيرات شان ch'an الذين طبقوا أسلوبًا مُستقًى من تقاليد الفن غير الدينى، ورفضوا سيمترية الأيقونات فى التراث الهندى Sino - Indian Tradition. لقد عملوا بجد لاختصار وسائل التعبير الفنى جاعلين كل خط وكل ظل مشيرًا إلى أقصى ما يمكن أن يعنيه، وركزوا على تكثيف الرِّتم ومزج الألحان والاتساق النغمى. هذا الأسلوب القوى البسيط كان ذا تأثير جمالى خصب وفائق. وفى أيدى أساتذة الرسم بالحبر أصبح الرسم ممارسة للتأمل وأصبحت رسومهم شكلا من أشكال التأمل.

واستمرت مدرسة شان للرسم فى الازدهار حتى القرن السابع عشر. واليوم مازال هناك أناس يستطيعون الرسم بهذا الأسلوب المميز، لكنه أصبح الآن تدريبًا جماليًا أكثر منه تراثًا أو تقليدًا فنيًا.

وترتبط أوجه الفن البوذى الصينى بأوجه الدين البوذى. لقد كان القرن الخامس وأوائل السادس عصرًا للممارسات الفردية للتعاليم، وامتصاصها واستيعابها. وكان آخر القرن السادس فترة انتقال إلى المذاهب (الفرَق) المنظمة والأنساق (النُّظُم) المنضبطة. وكانت فترة التانج T'ang هى فترة النضج فى العقيدة فى ذروة قوتها. ولم تكن الفترة من القرن العاشر إلى الثالث عشر ذات إبداع، وإنما اتسمت بالاستقرار والحيوية والمراجعة فى جوانب بعينها. وعاش الدين من القرن الثالث عشر إلى السابع عشر على تراثه المتراكم جيلا بعد جيل، لكنه فقد زخم التقدم.

لقد أخذ المغول Mongole - الذين حكموا الصين خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر - بالتغييرات التى أحدثتها التبت فى البوذية، وراحت المؤسسات اللامية Lamaist تُنشئ لها مذهبًا منفصلاً فى الصين. ورغم أن المغول تسامحوا مع كل الأديان، إلا أنهم تعاطفوا مع البوذية. وأسرة مينج Ming (١٣٦٨ - ١٦٤٤) التى أعادت الحكم الوطنى راحت تتطلع وراءها إلى الحقب الزاهرة فى عهدَى التانج والسُّنْج Sung. وأخذت بالثقافة المحافظة وساد سلطان الطرائق القديمة. ولم تكن البوذية عُرضة لمنبهات أو مثيرات جديدة ولم تعد تتصور قضايا أو مشكلات جديدة، فالفترة من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر هى بشكل عام عصر انغلاق الرؤى أو انغلاق التصورات الذهنية، ومع هذا فقد كان هناك عدد قليل من المفكرين والقادة البارزين فى كل جيل من أجيال رجال الدين.

وقد شجعت أسرة مانشو Manchu الحاكمة (١٦٤٤ - ١٩١١) اللامية Lamaism خاصة لأسباب سياسيّة، ونشرت طبعات من الكتب المقدسة البوذية باللغة الصينية والتبتية والمانشو. وفى الوقت نفسه، أصدرت مراسيم تقيد الدخول فى نظم الرهبنة وتقلص أنشطة الرهبان. وكان الهدف من هذه المراسيم هو زيادة الدخل القومى حتى يتسنى تمويل الأديرة، ولمنع اللصوص وقطّاع الطرق وغيرهم من أعداء الحكم من التخفّى فى زى الرهبان. وكان من المطلوب أن يحصل كل راهب على تصريح رسمى قبل التخلى عن حياة الأسرة، ليكون هذا التصريح بمثابة جواز مرور له.

ولا توجد إحصاءات رسمية عن عدد البوذيين من غير رجال الدين، فى الصين، فى أى وقت، وهذا يرجع فى الأساس إلى أن النَّذْر البوذى (طقس تدشين بوذى جديد Up-asaka vows) لم يخضع أبدًا للإشراف الحكومى. وعلى أية حال، فإننا نجد أن تواريخ

الأسرات الحاكمة تقدم لنا إحصاءات عن النظم الديرية في فترات محددة. ففى الفترة من ٤٧٦ إلى ٥٤٠ كان عدد المعابد البوذية قد ارتفع فى الصين الشمالية من ٦٥٠٠ إلى ٣٠ ألفًا، وارتفع عدد الرهبان والراهبات من ٨٠ ألفًا إلى ٢٠٠ ألف. وربما كان فى الصين كلها حوالى ٥٠٠ ألف راهب فى وقت بلغ فيه عدد السكان حوالى خمسين مليون نفس. وفى سنة ١٧٥٦، كان هناك خمسة ملايين راهب من بين عدد السكان البالغ حوالى ٥٠٠ مليون. وعلى هذا، فالبوذية الصينية مازالت فى حالة انتشار رغم صَرْحها الذى اعتراه الخراب.

الكتب المقدسة

«التريبيتاكا» الصينية هى مكتبة الكتابات المقدسة والكلاسية التى تضم تراثًا هنديًا وإسهامات صينية حقيقية. وكُتب هذه المكتبة تختلف من طبعة إلى أخرى، وتتم إجازة النصوص، لا بقرار من مجالس عالمية (مسكونية) تقرر مدى شرعيتها، وإنما يتوقف هذا على حُكم محرِّريها الذين يُفتون بما إذا كان هذا الكتاب أو ذاك جديرًا بالاحتفاظ به كجزء دائم من التراث الدينى. وليس هناك «كتاب مقدس Bible» للبوذية الصينية، فللمؤمنين البوذيين الصينيين مطلق الحرية فى قبول موثوقية أى نص يختارونه من هذه «التريبيتاكا Tripaka». والسوترات الماهايانية تحظى بقبول عالمى كنص موثّق، ومع هذا فأقل من خمسين عنوانًا من بين ستمائة عنوان من هذا القسم من هذه التريبيتاكا هى التى حققت قدرًا من الانتشار المؤثر. فكل طائفة (أو فرقة أو مذهب) تختار سوترا أو اثنين أو ثلاثة لتكون مرجعيتها الأساسية، لتكون هى «الكتاب المقدس Bible» للمؤمنين فيها (أى فى هذه الفرقة أو هذا المذهب)؛ وبالإضافة لهذا فهناك بعض السوترات تحظى باحترام عام (عالمى) وتتم قراءتها على هذا المستوى.

وهناك كثير من التجميعات والطبعات لمجموعة الكتب المقدسة البوذية الصينية (التريبيتاكا الصينية). وأول مجموعة تم إعدادها فى ظل الإمبراطور الوَرِع وو الليانجى Wu of Liang خلال أوائل القرن السادس. وكانت هذه المجموعة المخطوطة مكوّنة من ٢٢١٣ عملاً. وتم تجميع ثلاثة مخطوطات جديدة فى ظل أسرة سُوىّ Sui الحاكمة حوالى سنة ٦٠٠ للميلاد. وأقدم نسخة مطبوعة تمت تحت رعاية أسرة سُنّج Sung الحاكمة فى سنة ٩٨٠. وهذه النسخة الأثرية استلزمت ١٣٠ ألف لوح طباعى خشبى. ومنذ ذلك الوقت صدرت التريبيتاكا كلها فى طبعات كثيرة منقحة فى الصين وكوريا

واليابان (طباعة على ألواح محفورة). وصدرت طبعات عدة بالطباعة العادية (طباعة الحروف المتحركة) فى اليابان خلال القرن الأخير. وآخر هذه الطبعات هى الطايشو تريپيتاكا Taisho Tripitaka التى نُشرت بين سنة ١٩٢٤ و ١٩٢٩، وكانت فى خمسة وخمسين مجلدًا. وهناك ملحق طايشو فى خمسة وثلاثين مجلدًا. والتريپيتاكا لا تضم كل كتابات البوذيين الصينيين التى نشرت فى كثير من المجموعات، وبعض هذه المجموعات أضخم من التريپيتاكا.

والتريپيتاكا الصينية مستودع فريد للمعلومات عن تطور البوذية الهندية. وثلثاها ترجمة عن اللغات الهندية. ومعظمها قد تُرجم قبل سنة ٧٥٠، وعلى هذا فهى مترجمة عن إصدارات أقدم من النصوص السنسكريتية غير النصوص التى اعتمد عليها مترجمو التبت. فالتريپيتاكا الصينية ـ على عكس التريپيتاكا التبتية ـ تضم السوترات الهانايانية كاملة (آجاماس Agamas). وفى الحقيقة، فإن حوالى خُمس الطايشو تريپيتاكا يتكون من أعمال من الهانايانا (الهينايانا). وعلى هذا، فرغم أن بوذية الصين هى بوذية الماهايانا إلا أنها احتفظت بتراث بوذية الهينايانا (الهانايانا) كاملا.

فالقسمان الأكبران للتريپيتاكا هما سوترات الماهايانا مع تعليقات صينية عليها، وهذه تمثل من ناحية أساسًا مسهبًا لموثوقية الكتب المقدسة الهندية، ومن ناحية أخرى محاولة صينية أكيدة للسيطرة على معانى الكتب المقدسة الهندية. فكل مذهب «من المذاهب المتحررة Catholic Sects»(*) لكل منها تفسيراتها للسوترات الأساسية، وعلى هذه التفسيرات تقوم المسائل العقائدية.

وبشكل عام حظيت الكتابات المقدسة للبوذية الصينية بإخلاص كثير من أجيال الأدباء وولائهم. فهذه الكتابات توصى بدعم الأباطرة الذين يقدمون الدعم المالى للترجمة والنشر والدعوة (التبشير). وهى ـ أى الكتابات ـ تقدم الإخلاص والتكريس لجماهير الصينيين العاديين.

العقيدة والممارسة

قبل أن نتناول الانقسامات المذهبية للبوذية الصينية، من الضرورى أن نلخص بعض الملامح المحورية التى تشترك فيها كل المناطق التى تعتنق البوذية رغم درجات الخلاف بينها. والمصطلحات الأساسية لهذا المشترك بين الطوائف البوذية هى: تناسخ الأرواح،

(*) المعنى غير واضح بالنسبة للمترجم. (المترجم).

والجدارة أو الاستحقاق Merit، والعبادة Worship، والشخصيات المعبودة Worship-ful personages. وهى ليست تعاليم عقدية doctrine (وإنما إيمان وتصديق belief)، وهى متغلغلة فى الأمور الدنيوية حتى إن عددًا قليلاً من البوذيين هم الذين يمكنهم شرحها للغريب (غير البوذى).

فتناسخ الأرواح (السّامسارا) هو الفرض الكونى (الكوزمولوچى) فى البوذية، أو بتعبير آخر الفرض المتعلق بنشأة الكون (أو الدنيا) واستمراره. فمستويات planes الحياة فى التناسخ أو الأقدار «الستة destinies» هى المسرح الذى تجرى فوقه المعاناة والخلاص من المعاناة. فالأقدار الدنيا Lower destinies (الجحيم، ومملكة الأشباح، ومملكة الحيوان، ومملكة التيتان أو الجبارين titan) هى عوالم (أو منازل) الثواب والعقاب، والحرمان، والمساواة بما يتمشى مع آثام المُعانى (بضم الميم). ومملكة الأرباب هى عالم المكافأة (الثواب)، أى العالم الذى يقضى فيه المرء فترة تتناسب مع ما يستحقه، وهذا الثواب لا يزيد، وإنما يمكن للمرء ـ فقط ـ أن يستمتع بالقدر المخصص له منه. فالقَدَر destiny الإنسانى(*) (نستخدم كلمة «قدر» هنا تجاوزًا) يكاد يكون هو «حظ» كل البشر رغم أنه مفعم بالمعاناة، إلا أن البشر هم وحدهم (دون سائر المخلوقات) الذين يستطيعون زيادة جدارتهم (ثوابهم) أو آثامهم. فعن طريق المبادرات الأخلاقية يمكن تحقيق التنوير. فالجِنَان أو الفردوس «أراضى البوذا» هى حقيقة بالنسبة للبوذات، وهى تمثل «قدرًا» غير دنيوى (أو غير أرضى) للبشر، ففى هذا الفردوس (أرض البوذات) تكون الظروف ملائمة للتطور الروحى المثالى. لكن أرض البوذا (الفردوس) تختلف تمامًا عن سماوات الأرباب، فالكل فى أرض البوذا يصل إلى التنوير حقًا وصدقًا وليس هناك أى قدر (مستوى plane or destiny) دائم، أى مُتَّسم بالديمومة، أو بتعبير آخر لا إقامة دائمة، رغم أن الفرد قد يكون ماكثًا فى قدره (مستواه) منذ عهود سحيقة قبل أن تكون أفعاله قد نضجت the ripening of deeds لينتقل إلى قدر (مستوى) آخر.

وفكرة تناسخ الأرواح لعبت بلا شك دورًا كبيرًا فى تحويل الصينيين إلى البوذية، إنها فكرة ذات فتنة حقيقية وذات قوّة درامية كبيرة. إنها تقدم صورة لمكان الإنسان فى الأكوان لا تنافسها أية صورة محلية أخرى. والبوذيون الصينيون مُجمعون على فكرة

(*) استخدم المؤلف أيضًا كلمة Plane بمعنى مستوى، كمرادف لكلمة القدر destiny. (المترجم).

التناسخ هذه لا يشذ عن الإيمان بها أحد. فالبسطاء منهم يؤمنون بانتقال الأرواح (تناسخها)، والمتكلفون منهم فهموا هذه العقيدة بمعنى انعدام الروح (لا يؤمنون بوجود الروح. انظر ص ٢٩٢). وموضوع الأقدار (المستويات) الستة ظهر فى الفنون والآداب الشعبية مصحوبًا بزخارف وألوان بديعة.

و«الجدارة أو الاستحقاق أو الثواب Merit» هى نوع من الفضل الروحى يُضْفَى على مَنْ يقوم بأى عمل صالح، أو كلمة صالحة أو فكر صالح. وفى هذه الحياة أو فى الحيوات المتتالية الأخرى تجلب الأعمال (أو الكلمات أو الأفكار) الصالحة لفاعلها ما هو خير، كما تجلب الخير أيضًا لمن «يحيلها» الفاعل إليه. والأعمال الدنيوية لا تؤدى إلا إلى القليل من الثواب «أو الجدارة أو الاستحقاق Merit» . أما الأعمال الفوقدنيوية (العلوية أو غير الأرضية)، فتجلب ثوابًا غير محدود. وهناك بشر قليلون يعتريهم قصور شديد فى الصلاح فلا يمكنهم الإتيان بأى عمل صالح يستحق الثواب. ولكن كل ثواب محدد إنما هو تافه مقارنة بالثواب اللامحدود.

وكثرة الطرائق الدينية المسموح بها تتناسب مع القدرات التى تمتلكها الكائنات الحيّة فى «العوالم الثلاثة Three Worlds» . بل هناك بشكل محدد طريقة عليا تبلغ فى علوها التنوير الكامل، الذى يصل إليه أولئك الذين تزودوا بجدارة (استحقاق) لا تحدها حدود. أما الآخرون فهم دون هذه الطريقة، والمؤمنون الآخذون بالطرائق الأخرى لا بد أن يصلوا إليها أخيرًا. وعلى هذا، فكل أسلوب فى البحث عن الجدارة (الثواب) هو أسلوب صالح فى نطاق نوعه ودرجته. فالعلو (أو السمو) والتنوير التام ليس من السهل أن يصل إليهما معظم البشر، ومع هذا قد يتقدم نحوهما البشر العاديون رغم محدودية ظروفهم وطاقاتهم.

ومن بين الممارسات المتعددة التى تجلب الجدارة (الثواب Merit) هناك ممارسات معينة أصبحت مؤسسية (أى ذات نظام مؤسسى). فالإحسان للمحتاجين، وتقديم التبرعات والهبات لقضية «الجواهر الثلاث Three Jewels» مسألة تشجعها الكتب المقدسة، وتحظى بتقدير على نطاق واسع. والعمل على نشر الذرما عمل يحظى أيضًا بجدارة هائلة مثمرة. وكان نسخ الكتب المقدسة ذا أهمية عملية قبل اختراع الطباعة. ومنذ دخول الطباعة راح الإمبراطور والناس العاديون على سواء يدفعون الأموال لنشر الكتب المقدسة. وكان رسم الصور الدينية واقتناؤها من بين الأعمال المستحقة للثواب.

وعندما يكون الشخص العادى فى حاجة خاصة للرحمة، كأن يكون مريضًا ومتألمًا لفَقْد عزيز أو مكلومًا بسبب فقد فى ثروته، فإنه غالبًا ما يعهد للرهبان بتلاوة السوترات والدعوات المقدسة. ويتم هذا أيضًا فى الذكرى السنوية لموت عزيز إحياء لذكراه.

وهناك مجموعة أخرى من الممارسات تتكون من مراعاة نذور بعينها لفترة خاصة من الزمن. فالامتناع عن تناول اللحوم والخمور والامتناع عن الاتصال الجنسى، غالبًا ما يمارسه البعض على أساس «تحرر الحياة أو الحياة المتحررة Releasing Life»، وهناك أعمال أخرى من أعمال التقوى تتمثل فى الذهاب للسوق لشراء أسماك لتتناولها الدواجن التى تُباع دائمًا حية، وإطلاق سراحها. بالإضافة إلى أن كل أنواع العبادة تستحق الثواب.

وليس فى أىٍّ من هذه الممارسات ما هو قصر على البوذيين الصينيين. فمهما كانت الاختلافات العقدية بين المذاهب أو المناطق، فالممارسات (الطقوس) الدينية لا تختلف إلا قليلا فى نطاق التراث الدينى الهندى.

أما العبادة (پوجا Puja) وهى العمل الذى يربط المؤمن بالرموز المقدسة وما تمثله هذه الرموز، فهى مسألة أساسية فى البوذية كما هى أساسية فى الأديان الأخرى. إنها ـ أى العبادة ـ تتمثل فى تقديم الهدايا (المنَح)، والخدمات (الصلوات) للجواهر الثلاثة (بوذا وذرما وسمجا)، وتتمثل هذه الهدايا فى الأشياء الجميلة التى توضع عند الأضرحة، وكذلك التى تقدم لجماعة الرهبان، أما الخدمات (الدعوات أو الصلوات) فتتمثل فى ترتيل الكتب المقدسة، والدعوات الطقسية، والقيام بأفعال طقسية كضغط راحتَى اليدين معًا فى وضع تعبّد، وحرق البخور، والدعوة للذرما والإصغاء إليها. تلك هى المظاهر الخارجية للعبادة. أما العبادة الداخلية (الباطنية) فتتمثل فى تأمل بوذا أو بوذيساتڤا وتركيز الإيمان فيه والتكريس له. وتأمل البوذا يشبه إلى حد كبير «صلاة التأمل Prayer of Contem platien» فى المسيحية.

ومن الصعب أن نقول ما إذا كانت كلمة «صلاة» بالنسبة للبوذية قد تؤدى إلى تضليل قارئ هذه الموسوعة أم لا. من المؤكد أن مؤمنين كثيرين يتضرعون طالبين تخليصهم من متاعبهم الشخصية، طالبين النظر بعين العطف من البوذيساتڤات كوان ين Kuan - yin وتى – تسانج Ti - tsang ومن البوذات ياو شيه Yao shih وأميتو Amit'o. والطقوس (الليتورچية) مثل (الدعوات اليومية فى فرقة أو مذهب شان Ch'an) تتضمن رغبات

لسعادة الأمة والبشر كما لو كان المصلون يطلبون «الشفاعة»، لكن الحقيقة أن تحقيق هذه الرغبات يكون من خلال الثواب الناتج عن تلاوة النصوص الدينية أكثر من كونه نتيجة استجابة البوذات والبوذيساتفات.

أما الشخوص المعبودة The Worsipful personages فهى إما بشرية أو فوق بشرية، وهى ذات قداسة، ويتوجه إليها العابدون بالعبادة. وما دامت أية درجة من درجات القداسة تستحق التوقير، فإن عددًا كبيرًا من القديسين الهنود والصينيين وكل من ثوَت رُفاتُهم فى مقابر القديسين يحظون بما يستحقونه من توقير محدود. وعلى أية حال، فالعبادة الحقيقية هى تلك الموجّهة إلى البوذات والبوذيساتفات غير البشرية، أو الذين هم فوق بشريين Superhuman والذين يمتلكون وسائل لا حد لها لتحقيق الصلاح والبصيرة والجدارة. ومن الناحية العملية، لا نجد إلا عددًا قليلاً من البوذات والبوذيساتفات مذكورين فى السوترات ممن هم موضع عبادة فى الصين، وأهمهم: ساكيامونى بوذا Sakyamuni Buddha (أميتو Amit'o) وميتريا بوذا Maitreya (ميلو Milo) وبيساچياجورا بوذا Bhaisajyagura (ياو ـ شيه Yao - chih) وأفالوكيتيسفارا Avalokitesara بوذيساتفا (كوان ـ ين Kuan - yin) وكاشيتيجاربا بوذيساتفا Ka-shitigarbha (تى – تسانج Ti - tsang)، وتقوم عبادة هؤلاء على سوترا هندية تعزو صفات معينة للشخصية القدّوسة.

ويوصف ساكيامونى Sakyamuni (وهو بوذا الشخصية التاريخية المعروفة) بالمخلِّص (بتشديد اللام وكسرها) السامى الأبدى (الذى لا نهاية له)، وذلك فى سوترا السادذرماپونداريكا Saddharmapundarika وهى أكثر السوترات شعبية فى الصين. وتشيع صورة ساكيامونى فى الفن الصينى فى مختلف الحِقَب. وهو الهدف الرئيسى للعبادة عند فرقة (مذهب) التيانتاى T'ien - t'ai، ويؤكد مذهب الأرض الطاهرة تماثل أميتابها وساكيامونى. ومذهب الشان Ch'an يتتبع مراحل انتقاله من عمق الزمن إلى أن أصبح هو ساكيامونى الشخصية التاريخية المعروفة.

أما ميتريا Maitreya فهو بوذا المستقبل. وهو الآن مقيم فى سماء التوشيتا Tushita حيث تحصل الموجودات على ميلاد جديد إن كرّست نفسها للبحث عن هذا الميلاد. وقد ظلت شعائر العبادات المرتبطة بميتريا منتشرة جدًا فى الصين حتى القرن السابع، وكانت صوره فى هذه الفترة يتم إنتاجها بأعداد كبيرة تفوق صورة أميتابها.

أما أميتابها فيهيمن على الأرض الطّاهرة أو أرض بوذا pure land or Buddha Land التى يُطلق عليها سوكهافاتى Sukhávati. وتقع هذه الأرض المباركة blessed بعيدًا فى الركن الغربى للكون the Universe. وكان أميتابها فى وقت من الأوقات بوذيساتفا من عهود سحيقة لا حصر لها، وفى هذه العهود نذر أن يخلق أفضل الأراضى الطاهرة (المباركة) ويحلّيها بكل كمال. لقد نذر أن أى شخص يذكر اسمه (أى اسم أميتابها) بإخلاص يضمن أن يولد من جديد فى سوكهافاتى (أرض البوذا أو الأرض الطاهرة أو الأرض المباركة)، والبوذيساتفا فى سعيه نحو البوذية الكاملة (المقصود الاستنارة الكاملة) يجمع ما لا يُحصى من الجدارة والاستحقاق، ويستخدم هذا فى بناء أرض طاهرة لصالح الموجودات الحية. ونذور البوذيساتفا هذه تظل تسرى فى الدهور حتى يتم تحقيقها. ونظرًا لنذور أميتابها العظيمة وجدارته التى لا نهاية لها فهو يملك سلطانًا لا حد له لإنقاذ أو تخليص من يشاء، وأولئك الذين يعتمدون على نعمته (فضله) على يقين من أنفسهم يحققون الاستنارة الكاملة. وطقوس عبادة أميتابها (طقوس العبادة المتعلقة بالأرض الطاهرة) عُرفت فى الصين منذ القرن الثانى، لكنها لم تحقق الهيمنة والانتشار حتى القرن السابع.

أما بيزاچياجورا بوذا «حرفيًا يعنى سيد الشفاء»، فيُؤْثِر عابديه بتخليصهم من متاعب الدنيا. إنه يهيمن على الأرض الطاهرة فى الركن الشرقى. وعندما كان بوذيساتفا نذر اثنى عشر نذرًا لتحرير (تخليص) الموجودات الحية من عبودية الكرما Karma. لقد نذر أن يحرس طريقها نحو التنوير، ومساعدتها على التمسك بالأخلاق، وتحريرها من شراك العقائد الباطلة والهينايانا، ولإطعام الجوعى، وكسوة العرايا، وشفاء المرضى، وإنقاذ الذين يواجهون الإعدام. إنه يستحضر قوته لمساعدة من يذكر اسمه ويتلو سوترا البيزاچياجورا Bhaisajyagura Sutra. فهذا النص إذا تُلى أربعين مرّة مع تقديم قرابين مناسبة من شموع (مصابيح lamps) وأعلام (رايات) أزاح الأمراض وخلّص البلاد من الغُمة.

أما أفالوكيتيسفارا بوذيساتفا (كوان - ين) Avalokitesvara Bodhisattva، فتُعزى إليه الوسائل الصالحة بشكل ملحوظ. إنه سينقذ المؤمن الذى يردّد اسمه من النار والسيف والسم والمرض وجنوح السّفن والحيوانات المفترسة وجهنم وعالم الأشباح وظلم الملوك والتنين والشياطين والسحر Sorcery. ويتخذ كوان - ين (الآنف ذكره)

أشكالا متعددة وفقًا لحاجة الواقع فى مأزق أو الذى يعانى المتاعب. فهو (أو هى - فغالبًا ما يؤنّث) يظهر فى التماثيل والرسوم بأشكال مختلفة. وعبادته لها طابَع شعبى دارج، لكنها لم تتحوّل إلى مذهب. وهناك معلومات واسعة الانتشار عن إغاثته للملهوف بشكل إعجازى.

أما كشيتيجاربها بوذيساتڤا Kshitigarbha فهو مهتم بشكل خاص بالإنقاذ من الجحيم Hell، فهو حامى المجرمين والأطفال الموتى.

ومشكلة علاقة البوذات المختلفين وسلطانهم لا تزعج المؤمنين الذين لا يفكرون تفكيرًا فلسفيًا، الذين يعبدونهم على التعاقب، أو يركزون على عبادة من هو أكثر ملاءمة لهم. ويتم حل المشكلة النظرية بين المذاهب بالطريقة نفسها. فالجسد الجوهر (جسد الدرما P.306) محرر من كل العلامات المحدّدة، كالوحدة والتعدد، أما تعدد البوذات فمرتبط بمملكة الظاهر أو عالم الظاهر.

المذاهب (الفِرَق)

فى الصين، تم الحفاظ على وحدة السامجا Samgha بشكل جيّد. فرجال الدين (الرهبان) يتم ترسيمهم فى السامجا وليس من خلال طقوس مذهب بعينه. وغالبًا ما يستولى (بحكم الأسبقية أو بحق الشفعة) بعض أصحاب المذاهب على مؤسسات ديرية بعينها، لكن المؤسسات الديرية تحكم نفسها بنفسها ولا تنتمى لأصحاب الفرق (المذاهب). وحقيقة الأمر أنه ليست هناك مؤسسات مذهبية (مؤسسات خاصة بكل فرقة على حدة) فى البوذية الصينية.

إنه لمن الواضح أن تقسيمات البوذية الصينية لا تعنى المعنى المعتاد لكلمة «فرقة» أو «مذهب» Sect، والتى نجد لها مقابلاً صينيًا هو «تسونج Tsung»، التى تعنى فى الأساس «عشيرة المقام أو الضريح أو جماعة المقام أو الضريح Clan Shrine»، واتسع معنى الكلمة ليعنى ذُرِّية Lineage أو منبع Fountainhead التقاليد أو التراث الممتد منذ حفظ الأجداد ألواحهم لدى جماعة الضريح (أو فى الضريح نفسه). وعلى سبيل التشبيه (المجاز) يُطلق على المذاهب (الفرق) الفرعية اسم «الأُسَر Families»، ويطلق على الأشخاص الرئيسيين (المهمين) فى سلسلة مؤسسى المذاهب (أو الفرقة) اسم «الأجداد» أو «الآباء المؤسسين» وعادة ما نضع مقابلاً إنجليزيًا لهم هو "Patriarchs" .

وللمذهب (الفرقة Sect) تراث محدد إما عَقدى أو متعلق بالممارسات. والمذاهب (الفرق) الفرعية منبثقة من تلاميذ (حواريّى) المؤسس، وفى بعض الأحيان يكون فى هذه الفرق الفرعية بعض الاختلافات الصغيرة فى التعاليم. وتتكون العبادة Cult من ممارسات خاصة يُقصد بها التأمل أو التكريس، لكن ليس فيها سلسلة نسب للأولياء (السادة أو القديسين Masters). فعلى سبيل المثال نجد أن التكريس أو الإخلاص أو الإيمان بميتريا Mitreya ظل لفترة طويلة عبادة مهمة فى الصين، لكن لم يشهد الصين مذهبًا أو فرقة تنتمى إلى ميتريا، أو بتعبير آخر لم يكن هناك مذهب ميترى أو فرقة ميترية. وظل التكريس أو الإخلاص لأميتابها Amitabha فى الصين لعدة قرون قبل أن تقوم سلسلة من الأتباع بتكوين المذهب الأميتابهى، وبعدها اتخذ التكريس له شكل عبادة. وتقوم العبادة ـ بشكل عام ـ على أحد السوترات. وقد تجذب أتباعًا من كل المذاهب (الفرق) القائمة. والمذاهب المتحررة Catholic تضم بين جُنُباتها كل أنواع العبادات بعد دراسة وأناة.

والعنصر الأساسى فى مذهب من المذاهب موروث من المؤسِّس A great master، وقد يكون هذا الموروث نظامًا أو نسقًا فلسفيًا، وقد يكون نظرية باطنية (صوفية) عميقة، وقد يكون تكريسًا عباديًا، وقد يكون شعائر وطقوسًا وقد يكون نسقًا مؤسسيًا. وتوجد الطائفة (المذهب) مادام تتابع معلّموها وتناقلوا تراثها تواترًا. وعندما ينقطع التسلسل فإن التعاليم قد تظل محفوظة ويجرى تدارسها، وقد يتم إحياؤها فى قرون لاحقة. وللمذهب (أو الفرقة) مركز مادام المعلم أو المؤسس قد يحيل موافقته إلى أفضل تلاميذ أو حوارِيِّيه، لكن لا يوجد فى المذهب (الفرقة) وسط محيط، إذ يمكن للمرء أن يدرس المذهب ويمارس تعاليمه لكنه لا يستطيع الانضمام إليه (أو إليها). وغياب الحدود الفاصلة بين المذاهب (أو الفرق) على هذا النحو، من حيث تحديد مَنْ هو داخل الفرقة (أو المذهب) in-group ومن هو خارجها قد أدى إلى جعل البوذية الصينية مستوعبة بين جنباتها كل المذاهب (بمعنى إمكانية الانتقال من مذهب إلى مذهب أو من فرقة إلى أخرى دون أية عوائق).

وبين المذاهب الصينية ثلاثة أنماط عامة. المدارس الكلاسية ميراثها العقدى من الهند وهى مُدرّجة فى مجموعة من السوترات (P. 298). ومؤسس المدرسة هو الإرسالى (أو المبشر) الذى ترجم أفكارها الأساسية وشرحها. والمذاهب أو الفرق

المتحررة (الكاثوليكية Catholic) تصنف الكتب المقدسة المختلفة، وكذلك النظم (الأنساق) العقدية بشكل سلسلة صاعدة (تصاعديًا) من التعاليم الملائمة (التى جرى التوفيق بينها) بقصد إرشاد أو قيادة الموجودات ذوات القدرات المختلفة إلى التعاليم. ونصوصها الأساسية هى السوترات التى جرى شرح معانيها الحقيقية فى مباحث مستقلة وشروح قام عليها مؤسسو المذهب وآباؤه (الأشخاص المهمون الذين أضافوا إلى فكره). ولهم طقوسهم الخاصة وطرائقهم الخاصة فى التأمل، وهم يوائمون بين كل جوانب البوذية داخل بنيانهم الفكرى العقدى. أما المذاهب (الفرَق) المقتصرة على فئة خاصة فتستبعد تصنيف التعاليم ولا تحاول المواءمة بين كل العقائد البوذية. إنهم - أى أتباع هذا المذهب - يستنكرون التعاليم الأخرى دون أن يعلنوا صراحة عن خطئها. إنهم يدافعون عن «طريق» واحد ويطلبون من أتباعهم اتباع هذا الطريق دون سواه من الطرق.

وأهم المدارس الكلاسية (المشار إلها آنفًا) هى:

(١) مدرسة الكوسا Kosa، قامت على خلاصة لعقائد الهينايانا (Abhidharma Kosa) ترجمها هسوان - تسانج Hsüan-Tsang فى القرن السابع الميلادى. وتلخص هذه المدرسة اتجاهات دراسة أبهيدهاراما التى كانت قد انتعشت فى القرن الخامس معتمدة على الترجمات الباكرة، ولم تحتفظ بتسلسل منفصل لمدة طويلة بعد هسوان- تسانج.

(٢) مدرسة ساتياسيدى Satyasiddhi، قامت اعتمادًا على ترجمة كوماراچيڤا Ku-marajiva لسوترا ساتياسيدى، وهى ملخص وافٍ لعقائد هينايانا مختلفة من الأبهيدهاراما كوسا. ومدرسة «سيدى Siddhi» هذه انتعشت فى القرن الخامس.

(٣) مدرسة السان - لون (المباحث الثلاثة)، قامت على ثلاثة نصوص ماذياميكا Madhyamika ترجمها كوماراچيڤا، ولم تظهر هذه المدرسة حتى بواكير القرن السادس، ولم يستمر تتابعها لعدة أجيال بعد تشى - تسانج Chi-Tsang أستاذها (شيخها) الأعظم.

(٤) مدرسة الفا - هسيانج Fa-hsiang، قامت على مدرسة الڤيجنانافادا الهندية (يوچاكارا) فى القرن السابع، وكانت الڤيجنانافادا معروفة قبل ذلك من خلال ترجمات

باراماثا Paramatha حوالى سنة ٥٥٠، وأُقيمت على أساسها مدرسة. ولم تحتفظ مدرسة الفا ـ هسيانج بتتابع مشيخى مستقل لعدة أجيال.

وأهم المذاهب الشمولية التحررية (الكاثوليكية) هى:

(١) تيان تاى T'ien-t'ai، أسَّسها شيهى Chih-1 (٥٣٨ – ٥٩٧)، وتصنف السوترات على وفق فترة حياة ساكيا مونى (بوذا التاريخى المعروف)، وتصنفها مرة أخرى على وفق قدرة المتلقين لها. والتعاليم الأخيرة والكاملة هى تعاليم سوترا اللوتس (Sad-dharmapundarika) Lotus Sutra، وهى الكتاب المقدس الأساسى لفرقة (مذهب) التيان تاى. والعقيدة الفلسفية لشيهى Chih-I خليط من فلسفة مادياميكا، وفيجينانافادا. وأسس نسقًا (نظامًا) من الرياضات التأملية هى ـ فى الأساس ـ تلك التى تُرجمت عن النصوص الهندية فى زمن كوماراجيفا. وتضم: الأوضاع البدنية الصحيحة، والتنفّس الصحيح، وتأمل التنفس والأفكار الرحيمة والودودة والباعثة للمسرّة، وتأمل بوذا، وتأمل فقرات من سوترا اللوتس. ولمذهب التيان تاى طقوسه الخاصة، وهو المذهب الوحيد من مجموعة المذاهب الشمولية المتحررة (الكاثوليكية) الموجودة فى الصين حتى يومنا هذا.

(٢) الهوا ـ ين Hua-Yen: أسسه تو ـ شون Tu-Shun (٥٥٧–٧١٢)، وهو قائم على سوترا الأفاتامساكا (هوا ـ ين) Avatamsaka (Hua-Yen) التى تحتل الذروة فى تصنيف مذهب (الهوا ـ ين) عن «التعاليم الخمسة». وعلى وفق سوترا أفاتامساكا، فإن بوذا الشخص التاريخى المعروف سرعان ما دخل بعد وصوله للتنوير فى نشوة (غشية) المحيط Ocean-Seal Tranco (ساجارامودرا–ساماذى Sagaramudra Samadhi) حيث رأى (كُشف عنه) كل التعاليم التى بشّر بها فيما بعد، وكل الموجودات التى بشّرها بهذه التعاليم فيما بعد (أى رؤية مسبّقة). وعلى أية حال، فإنه عندما بشّر بهذه الرؤيا ومحتواها ـ على وفق ما ورد فى سوترا أفاتامساكا ـ اتضح له أنه من الصعب على المستمعين إليه من البشر العاديين فهمها، ومن هنا راح بوذا (الشخص التاريخى المعروف) يقدم تعاليمه بشكل متدرّج.

وتتحلّق سوترا الهوا ـ ين، ومذهب الهوا ـ ين حول مشكلة (قضية) الأحداث (الوقائع) بالمبادئ، وهى مشكلة (قضية) أقرب ما تكون شبهًا بالقضية التى أثارها الغرب (الأوروبى) عن العلاقة بين الخصوصية (ما هو خاص) وما هو عام (شامل).

والبوذا الرئيسى فى الأفاتامساكا هو فيروكانا Vairocana، أى «الواحد المشع أو المتوهّج The Radiation One»، واستخدام التوهّج أو الإشعاع مجاز يتخلّل السوترا كلها. تماما كنور يتخلل الفضاء حيث تكون انعكاساته بلا نهاية، وحتى مملكة الجوهر (أو الماهية أو الروح Essence) (Dharmadhatu) تتضاعف بلا نهاية وتنتشر بلا حد، وهى دومًا - مع هذا - فى حالة وحدة. إنها مثل شبكة الإله الكبير إندرا Indra حيث يعكس كل جوهر كلّ الجواهر الأخرى.

والرياضة التأملية لمذهب (الهوا - ين Hua-Yen) موجهة نحو التحقق من مملكة الجوهر (أو مملكة الماهية) التى تتخلل كل حادثة (أو واقعة) فيها كل الحوادث (أو الوقائع) الأخرى.

هذه التعاليم العقلية السامية والرائعة لم يُقدّر لها أن تشكّل مذهبًا جماهيريًا، فانتهت بعد القرن التاسع ولم تبق على عكس مذهب التيان-تاى.

(٣) شن - ين Chen-Yen وهى مواءمة صينية للمانترايانا الهندية Mantrayana. وقد أدخلها للصين ثلاثة إرساليين (دعاة) هنود فى حوالى سنة ٧٢٠م، وهؤلاء الثلاثة هم سبهاكاراسيمها Subhakarasimha وفاچرابوذى Vajrabodhi وأموجهافاجرا Am-oghavajara. والسوترات الأساسية التى اعتمدوا عليها هى سوترا الماهافيروكانا Ma-havairocana وسوترا فاچراسيكهارا Vajrasekhara. ويميز مذهب ش - ين Chen-Yen بين عشر مراحل فى الحياة الدينية، بدءا من محبة الدنيا (الانغماس فيها) حتى مرحلة الشن - ين. وأعضاء هذا المذهب (أو الفرقة) يمارسون شعيرة (طقس) التكريس (الرِّسَامة/خاصة رسامة الكهنة)، تشبه طقس المعمودية (فى المسيحية). وتتكون ممارسات الشن-ين من تمثّل تأملى رمزى للبوذات الخمسة الرئيسيين، والبوذيساتفات المصاحبين لهم، ولعدد كبير من الشخوص ذوى القداسة الأقل درجة. ويتم استحضار هذه الرموز فى الذهن. وتتم تلاوة التعاويذ (الرُّقَى) ذوات المعانى الرمزية المرتبطة بكل لحن. ويتم القيام بإيماءات طقسية مرة أخرى مع كل فعل (حركة) للرمز لفكرة محدّدة. تلك هى «الأسرار الثلاثة»، أى أسرار الفكر والكلام والجسد. والرمزية المعقّدة لهذا المذهب متوحّدة مع فلسفة متعلّقة بتكوين الكون يُقال إنه لا يفهمها إلاّ الداخلون (رسميًا) فى هذا المذهب. ولم يستمر تتابع أساتذة (أو شيوخ) هذا المذهب فى الصين

فترة طويلة جدًا، إلاّ أن هذا المذهب عاد مرة أخرى فى التاريخ الحديث ليدخل الصين قادمًا من اليابان حيث ازدهر بشكل ملحوظ.

أما المذهبان (الفرقتان) المقصوران على أصحابهما Exclusive sects، ونعنى بهما مذهب الأرض الطاهرة Pure Land ومذهب شان Ch'an، فيختلفان بشكل ملحوظ من عدة أوجه: أما الأول فَتَقوىّ Pietist، وأما الثانى فباطنى (صوفى). والأول يركز على الإيمان (بمعنى الإخلاص والثقة)، والثانى يركز على البصيرة أو التبصّر، والأول يتطلب الاعتماد الكامل على كلمة أحد الكتب المقدسة، والثانى لا يعتمد على الكتب المقدسة، وإنما انتقال الأفكار من عقل إلى عقل Mind to mind. ويختلف المؤمنون النمطيون فى كلا المذهبين أيضًا، فالمؤمنون «بالأرض الطاهرة» عادة ما ينتمون فى تفسيرهم لرموز البوذية إلى جماعة القائلين بالشهوة الجنسية Tribe of Lust، بينما المؤمنون من مذهب شان فمن جماعة القائلين بالسخط والحنق Tribe of Wrath.

لكنَّ هذين المذهبين رغم اختلافهما فيما سبق ذكره يشتركان فى ملامح معينة. فكلاهما يرفضان التدرج فى إبلاغ التعاليم، وهما فى ذلك على عكس المؤمنين من مذهب تيان تاى T'ien-t'ai. فكلا المذهبين فى الأساس يؤمنان بالتعاليم «المفاجئة Sudden»، بمعنى عدم إيمانهما «بالتدرّج» فى إبلاغ التعاليم. وكلاهما يدّعيان أنهما على الطريق القويم قوامة كاملة (على طريق الجدارة والاستحقاق)، على عكس طرائق الجدارة المحدودة التى يتبعها المؤمنون العاديون من المذاهب الأخرى. وكل منهما يبسِّط الدين بشكل راديكالى ليجعلاه كثيفًا شديدًا غير هيّن. وتعاليم كلا المذهبين انتعشت وجذبت إليها أعدادًا غفيرة ممّن ارتبكوا إزاء تعدّد الخيارات التى تقدمها المذاهب المتحررة الشمولية (المذاهب الكاثوليكية البوذية).

لقد ظهر مذهب «الأرض الطاهرة» مع قيام عبادة أميتابها Amitabha (أو التكريس له) فى حوالى سنة ٥٠٠. وكان أول راعٍ (أب Patriarch) لهذا المذهب هو تان ـ لوان T'an-Luan (٤٧٦-٥٤٢)، وقد احتفى به الإمبراطور ووهبه معبدًا كبيرًا لينشر من خلاله الإيمان بأميتابها Amitabha. والراعى الثانى (أو الأب الثانى) هو تاوـ شو Tao-ch'o، الذى ألقى أكثر من مائة سلسلة من المحاضرات عن التأمل فى سوترا أميتابها Amitabha Sutra وكوّن له أتباعًا كثيرين. والراعى الثالث هو شان-تاو Shan-Tao (٦٦٢؟ أو ٦٨١) الذى استمر يبشّر فى العاصمه الصينية لأكثر من ثلاثين عامًا، وحوّل

لمذهبه رهبانًا وجماهير من غير رجال الدين. لقد كان شخصًا ذا قداسة وذا أطوار غريبة. وقد أحدثت كتاباته القليلة (شروح على التأملات فى سوترا أميتابها ومبحث فى العقيدة وثلاث رسائل فى الطقوس) تأثيرًا واسعًا. ولقد وصل شان-تاو Shan-Tao بعقيدة «الأرض الطاهرة» لشكلها المحدّد، ومن هنا فهو يمثل مرجعية كل الأميتابهيين فى كل من الصين واليابان.

لقد ميّز شان ـ تاو طريق القداسة Saintly-Road، أى طريق التنوير من خلال الطاقة الذاتية للشخص عن الطريق السهل Easy Road، أى طريق التنوير عن طريق طاقات الآخرين (بالاستعانة بالآخرين) من خلال الاعتماد على فضل (نعمة Grace) أميتابها Amitabha، لقد تمسّك بأنه ـ رغم أن طريق القداسة كان متاحًا للناس فى زمن «القانون الحق True law» إلاّ أنه بعد موت ساكيامونى (بوذا الشخص المعروف) أو حتى فى فترة لاحقة ساد فيها «القانون الزائف Counterfeit law» لم يكن من الممكن للناس فى فترة الانحطاط والتفسخ ـ حيث ساد القانون الزائف ـ أن يأخذوا بأسباب «طريق القداسة». وعلى هذا لم يكن أمامهم من سبيل إلاّ الاعتماد على طاقة الآخرين (أو سلطانهم) للوصول للتنوير. وتمسك شان-تاو بأن الإيمان الصحيح ينتج عن اسم أميتابها بالإضافة إلى سلطانه فى الخلاص (قدرته على التخليص). فاللحظة التى يضع فيها المؤمن إيمانه بأميتابها يتحصّل على درجة من التنوير. والجانب الداخلى فى «الطريق السهل Easy Road» هو الإيمان (أو الإخلاص)، أما الجانب الظاهرى فيه فهو ذِكْر الاسم المقدس (نامو أميتو فو Namo Amit'o Fo)، وتعنى «المجد لأميتابها بوذا». هذا القول (التسبيح) لا يمثل الطاقة الذاتية أو الجهد الذاتى Self-power، وبالتالى فلا جدارة أو استحقاق لهذا المردّد (المسبّح). فالجدارة الوحيدة لأية فائدة هى جدارة لا متناهية، وهى جدارة أميتابها التى يستقى منها ـ شاكرًا ـ عطية (هبة) الوجود الطيب والتأكيد على الميلاد الجديد فى سوكهافاتى Sukhavati. فكل الأعمال الصالحة لا فائدة منها إذا لم يسبقها الإيمان، فإذا سبقها الإيمان لم يعد المرء يؤديها لاكتساب الجدارة (الاستحقاق) وإنما يؤديها بشكل تلقائى، شاكرًا لأميتابها الذى وهبه الفضل (النعمة Grace).

ومذهب «الأرض الطاهرة» ظل يحتفظ بسلسلة من الرعاة (الآباء أو شيوخ المذهب) حتى القرن التاسع، وبعد ذلك تغلغل فى كل البوذية الصينية وبعمق فيما عدا

شان Chan، ذلك المذهب الذى لم يكن لديه أى سبب (باعث) للانتشار بشكل مستقل.

فمذهب شان Ch'an هو فى الأساس مدرسة البراچنا Prajna (أى الحكمة والتبصّر)، ويمكن تلخيص ملامح تراثه فى أربع جمل:

- «الانتقال بشكل خاص خارج نطاق العقائد»
- «عدم التعويل على الكلمة المكتوبة كمرجعية»
- «أشر مباشرة إلى قلب الإنسان»
- «انظر لطبيعة الشخص، ولتصبح بوذا (متنوّرًا).

فتعاليم مذهب شان Ch'an تنتقل مباشرة من المعلم (أو الشيخ Master) إلى المريد (أو الحوارىّ). ليست هناك صيغة شفهية يمكن أن تعبر عن معناها وإنما يمكن التحقق منها فقط بالتيقّن من طبيعة الشخص الحقيقية أو «طبيعة ـ بوذا Buddha-nature». ولهذا السبب فإن تسلسل رعاة المذهب (شيوخه) مسألة فى الغاية من الأهمية، كما أن أقوال هؤلاء الرعاة وأفعالهم هى معالم رئيسية للتلاميذ الذين يأتون بعدهم ممن يبحثون عن التحقق Realization الأقدس، والذى لفرط قداسته لا يمكن النطق به أو التعبير عنه Ineffable.

والأصول التاريخية لمذهب الشان Ch'an غامضة وتاريخ المذاهب يضم الكثير من الحكايات الأسطورية. لكن هذا التاريخ نصف الأسطورى يستحق النظر فيه لأنه جزء حيوى من تسلسل رعاة (شيوخ) المذاهب، ولأنه يعكس بعض أوجه نظرة الشان Ch'an للحياة.

بوذيذارما Bodhidharma ـ أول رعاة المذهب ـ يُقال إنه أتى من الهند الجنوبية فى حوالى سنة ٥٢٠م. وذهب إلى نانكنج Nanking ومثُل أمام إمبراطور دولة ليانج Liang المتديّن الذى سأله عن الجدارة (أو الاستحقاق، ولنَقُل الثواب تجاوزًا Merit) التى حصل عليها ببنائه المعابد ونسخ الكتب المقدسة ودعم الرهبان (رجال الدين Monks)، فأجابه بوذيذارما قائلاً: «لا جدارة لك على الإطلاق يا صاحب الجلالة، فكل هذه أعمال دُنيا تؤدى بفاعليها إلى ميلاد جديد فى السماء أو الأرض. إنها أعمال لا تزال تحمل آثار اتجاه دنيوى. إنها كالظل الذى يتبع الأشياء. أما العمل الذى يستحق الجدارة حقًا فملىء بالحكمة الخالصة، وهو أسمى من أن يدركه الفكر، وهذا لا يتأتى بأىّ عمل

دنيوى. «فسأل الإمبراطور»: «ما الحقيقة المطلقة المقدّسة؟» فأجابه بوذيذارما: «الفراغ العظيم Great Emptiness، وليس من شىء فيه يُدعى قدّوسًا». فسأله الإمبراطور: «من أنت يا من تواجهنى؟». فقال بوذيذارما: «لا أدرى».

وبعد أن غادر بوذيذارما بلاط نانكنج، ارتحل شمالاً إلى مملكة وَى Wei حيث ظل طوال تسع سنين فى «حالة تأمل Wall Contemplation» عندما أتاه رجل فى منتصف العمر اسمه هوى كو Hui K'o يطلب منه أن يعلّمه، فتجاهله بوذيذارما رغم أنه ظل ينتظره واقفًا والثلج ينهمر عليه ويتكوّم حوله. وأخيرًا قطع هوى كو ذراعه اليمنى بالسيف وقدمها إلى بوذيذارما، وعندها انتبه له. لقد طلب منه هوى كو قائلاً: «إن عقلى (أو نفسى Mind) غير مرتاح فأرحه»، فقال بوذيذارما: «أعطنى عقلك كى أريحه». فقال الرجل: «إننى أبحث عنه منذ سنين عددًا وما زلت لا أستطيع الإمساك به». قال بوذيذارما: «هناك! إنه مرتاح». وفى وقت لاحق نقل تعاليمه إلى هوى كو Hui K'o الذى أصبح هو الراعى الثانى (أو الأب الثانى) للمذهب.

أما سنج تسان Seng-ts'an (الأب الثالث للمذهب أو الطريقة أو الفرقة)، فتلقى التعاليم من هوى ـ كو Hui K'o . وعندما أتى للمرة الأولى إلى هوى ـ كو قال له: (إننى أعانى المرض. أرجوك خلّصنى من خطاياى)، فقال هوى كو: (أحضر خطاياك هنا وأنا أخلّصك منها)، فقال الرجل: (رغم أننى أبحث عن خطاياى، فإننى لا أستطيع أن أجدها)، فقال هوى ـ كو: (هو ذا، لقد خلصتك من آثامك ـ أو خطاياك ـ فلا يجب عليك الآن أن تعتمد على بوذا (متنوّر) وذرما وسامجا)، فقال الرجل: (آه يا سيدى، إننى بمثولى أمامك أرى ممثلاً للسامجا، لكن أخبرنى ما الذرما ومن هو البوذا؟)، قال: (العقل هو البوذا. العقل هو الذرما. فالذرما والبوذا ليسا شيئين منفصلين. إنهما ليسا اثنين. والقول نفسه يصدق على السّامجا)، فقال سنج تسان Seng-ts'an: «اليوم وأخيرًا تحقّقت من أن الخطايا (الآثام) ليست فى الداخل، وليست فى الخارج وليست بين بين فالعقل والبوذا والذرما واحد وليست اثنين».

أما الأب (الراعى) الرابع للمذهب فهو تاو ـ هسن Tao-hsin فقد اكتنف حياتَه الغموضُ مثل أسلافه. وفى هذا الوقت كان تراث مذهب الشان لم يصبح بعد مذهبًا، ولا حتى شكّل حركة.

والراعى الخامس هونج ـ چن Hung-jen كان حواريوه (مريدوه) يزيدون على خمسمائة. وكان أهم تلميذين من تلاميذه هما: شن ـ هسيو Shen-hsiu (الذى ازدهرت مدرسته فى المناطق الشمالية من الصين لفترة قبل موته)، وهوى ـ ننج Hui-neng (الذى كون تلاميذه مذهب شان Ch'an المتأخر زمنًا).

والأب (الراعى) السادس هو هوى ـ ننج (٦٣٧ ـ ٧١٣) فهو الأهم فى تاريخ مذهب الشان، فقد ظهر هذا المذهب ـ أثناء حياته ـ واضحًا مبتعدًا عن الغموض ليصبح مذهبًا محددًا واضح المعالم. لقد أتى إلى هونج ـ چن Hung-jen (الأب الخامس) كشاب لا ينطق قادمًا من مناطق الصين الجنوبية، فأرسله هونج چن ليسلق أرزًا فى مخزن الدير Monastry. وبعد أشهر قلائل أعلن هونج ـ چن أنه سيمنح شارة أبوّة (رعاية) المذهب (الطريقة) (وهى روب بوذيذارما وآنية التسوّل) وخلافة الطريقة (المذهب) لأى شخص يبرهن على فهمه الصحيح للذرما، فكتب شن ـ هسيو Shen-hsiu (أكثر حوارييه علمًا) مقطوعة شعرية على الجدار الخارجى لصالة التأمل:

«ـ هذا الجسد هو الشجرة البوذية.

ـ وهذا العقل هو حامل مرآة صافية.

ـ نَظِّفها (لمعها أو اصقلها) بلا توقف.

ـ ولا تدع التراب يعلوها.

وأثناء الليل طلب هوى ـ ننج من أحد الصبية أن يكتب:

« ـ فى التنوير لا شجر.

ـ والمرآة المتألقة ليست سنادًا.

ـ فهناك لا يوجد شىء على الإطلاق.

ـ فمن أين إذًا جاء التراب؟».

فتأثر هونج ـ چن Hung-jen ببصيرة هوى ـ ننج. فأعطاه ـ سرًا ـ شارته وعهد إليه بالخلافة (أبوّة المذهب أو الطريقة) وأرسله بعيدًا عن الدير. وبعد خمس عشرة سنة من العزلة بين التلال، ظهر هوى ـ ننج فى ولاية كوانج ـ تونج Kuang-tung وبدأ دعوته، فأصبح له مريدون كثيرون، وأسّس خمسة من هؤلاء التلاميذ سلسلة مريدين خاصة بهم (طرقًا خاصة بهم)، وظلت سلسلتان منها حتى يومنا هذا.

وعلى أية حال، فإن كانت الأصول التاريخية لفرقة الشان غير مؤكدة، فإن المذاهب الفرعية المنبثقة عنها واضحة. ورغم أن مذهب الشان Ch'an هو الشكل الصينى لمدرسة التأمل السنسكريتية (ذيانا Dhyana) إلاّ أنها ليست فى الحقيقة مدرسة تأمل، وإنما هى مدرسة تبصّر حَدْسى intuitive insight. وعلى أية حال، فأقوال رعاة (شيوخ) الشّان وتأكيداتهم الموهمة بالتناقض بأن الجدارة أو الاستحقاق المملوءة بالتبصر - إنما هى موجودة فى سوترات تمام الحكمة Perfection of Wisdom Sutras. ومعظم الأفكار فى كتابات الشان فى القرن الثامن إنما هى منتخبة ببساطة من سوترات الماهايانا، فما هو محدّد فى الشان هو تلك النغمة الجديدة الواضحة المعالم، ونعنى بها التركيز الشديد على البصيرة والتحقق من خلالها.

ومذهب الشان راديكالى فى كونه مقصورًا على أتباعه، وهو يعرض الأمور بشكل لا يشبه عرض المذاهب الأخرى له، لكنه ليس راديكاليًا فيما سوى ذلك. لقد احتفظ بالنظام الديرى (نظام الرهبنة) رغم أنه أخذ بنظم ديرية خاصة به تتطلب عملاً يدويًا يقوم به الرهبان. ولم يتخلص من أى طقوس أخذت بها البوذية الصينية، ولا أىّ من لواحقها (ما تتطلبه هذه الطقوس).

والرياضة التأملية الخاصة بالشان Ch'an وتأملات الوثائق القديمة "Old Cases or "documents"، تطورت وازدهرت لعدّة قرون بعد هوى - ننج Hui-neng. وكان يتم تلقين الطالب بعض الأقوال (المأثورات) القديمة. عندئذ يجلس مرتبكًا أمام هذه الألغاز ويلوذ بين الحين والآخر براعى الطريقة (شيخها) الذى يقوم - بدوره - باختياره. ويوجد بعض الحكايات عن الرعاة (أو الشيوخ) القدماء تشكل جوهر الدراسة فى مذهب الشان Ch'an.

(١) سئل شاو - شو Chao-chou: هل للكلب طبيعة البوذا Buddha nature؟ فأجاب: «لا».

(٢) سأل المعلّم (الشيخ) هوا - يانج، المدعو ما - تسو Ma-tsu الذى كان فى حالة تأمل: (ماذا تفعل؟)، فأجاب: (أود أن أكون بوذا).

التقط المعلّم قرميدة (طوبة) وبدأ يصقلها بحجر. فسأله الطالب: ماذا تفعل؟ فأجاب المعلم: إننى أحاول أن أصقل هذه الطوبة (الآجُرَّة) لأجعل منها مرآة. فقال الطالب: لكن مهما صقلت فلن تجعل من الآجر مرآة، فقال المعلم: ومهما جلست متربعًا

فلن يجعل هذا منك بوذا. فقال الطالب: فماذا أفعل إذًا؟ قال المعلم: هذا يشبه قيادة عربة. إنها إذا لم تتحرك ألا تحثّ الثور أو تدفع العربة؟ أتجلس متربعًا لممارسة التأمل أو لتكون بوذا؟ فإذا كنت تمارس التأمل فهذا لا يعنى الجلوس أو الانطراح، وإن كنت تريد أن تكون بوذا، فليس للبوذا هيئة محدّدة (أو وضع محدَّد). إنك لا تستطيع أن تمسك به أو تُطلقه. أن تظن أنه يمكنك اكتساب البوذية (الاستنارة Buddhahood) بالجلوس يعنى ببساطة أنك تقتل البوذا، وإذا لم تتخلّ عن فكرتك هذه فلن تصل إلى قرب الحقيقة.

٣ ـ معلم (شيخ) وطالب كانا يتجولان مشيًا على الأقدام عندما مرّ سرب من الإوز البرى طائرًا فوقهما. فسأل المعلم: إلى أين يطير هذا السرب؟ فقال الطالب:إنها طارت بعيدًا يا سيدى. فعصر المعلّم أنف تلميذه: أنت تقول إنها طارت بعيدًا، لكن الحقيقة أنها هنا منذ البداية، فغمر التنويرُ التلميذ فجأة. وفى اليوم التالى عندما كان المعلم على وشك إلقاء درس على الجموع، خطا هذا التلميذ وبدأ فى طىّ الحصيرة، عندئذ نزل المعلم من فوق مقعده وتراجع عن الصالة. وفى وقت لاحق أرسل لتلميذه هذا وطلب منه توضيح ما فعل. فقال التلميذ: بالأمس عصرت أنفى، فهو يؤلمنى، فقال المعلم: وماذا كانت أفكارك عندئذ. فقال الطالب: مهما كانت أفكارى فهى لم تضر أحدًا.

وليس فى هذه الحكايات ما لا يمكن شرحه بمصطلحات عقيدة الماهايانا. بل إن مثل هذا الشرح لا يحل اللغز على حد تعبير معلمى الشان Ch'an. فالحل لا يكون إلاّ بالتحقق المفاجئ والتنور الذى يأتى على حين غرّة. وعلى وفق كلمات سنج ـ تس Seng-ts. الأب الثالث:

ـ المزيد من الكلمات، المزيد من التكلف، يعنى المزيد من عدم فهم «الطريق».

ـ كُف عن الكلام، وكف عن التكلف، تجد نفسك وقد تغلغلت فى كل مكان.

ـ الأحداث فى الفراغ قبل أن تنطلق من أطاريحك الخاطئة.

ـ لا جدوى من البحث عن الحقيقة The true ـ فيكفى أن تكبح أطاريحك.

البوذية فى المجتمع الصينى

وصلت البوذية للصين مصحوبة بنظرة عالمية ونسق من المؤسسات كانا متنافرين مع جوانب كثيرة من الثقافة الوطنية. وعلى هذا اتسم تقدمها بصراع مع التراث الدينى

المحلّى والقيم الاجتماعية المتأصّلة. وكان اتجاه البوذى نحو هذا الصراع معقداً. فمن ناحية نجده يحترم التراث الطاوى (تراث الطاوية Taoism) وتراث كونفوشيوس، ويعترف بهما كطريق ملائم لأولئك الذين لا تمكّنهم أحكامهم المسبقة لأن يكونوا بوذيين. ومن ناحية أخرى، فإن نشر الذرما يعنى كل ما هو ممكن لتحويل غير البوذيين إلى البوذية، بل إن اللجوء إلى الجواهر الثلاث Three Jewels يجعل المتحوّل للبوذية ينكر عقائده السابقة التى تتعارض بشكل حاد مع العقائد البوذية. وفى نطاق البوذية هناك نطاق عريض من العقائد والممارسات الدينية - رغم أنها تتناقض بحدة مع ما يدافع عنه الآخرون بطرق أخرى - لا تفصل بشكل حاد بين البوذيين وغير البوذيين. لكن البوذية تتطلب ولاء لا تشاركها فيه عقيدة أخرى، لكنها لا تجبر أحداً على هذا الولاء، لذا فهى لم تلغ العقائد المنافسة.

وكانت العقيدة الأساسية المنافسة للبوذية هى الطاوية. وهذان الدينان متشابهان على نحو ما. فالمعتقدات الخرافية فى كليهما مرتبطة بالقوى السحرية والمعجزات والتعاويذ والرقى لتحقيق مطالب دنيوية. فطاو Tao الفلاسفة يشبه الفراغ أو الواحد Suchness or the One الذى يقول به البوذيون (317)، وهما على قدم المساواة فى هذه الفكرة من حيث عدم التحديد وعدم الاستيعاب أو الفهم الكامل للفكرة. وكلا الدينين يدعو إلى السمو على الأمور الدنيوية والانفصال عنها. ومع هذا فالاختلاف بينهما كبير. فالبوذية دين من أديان الخلاص الشامل Universal Slavation، بينما الطاوية لا ينخرط معتنقوها فى عمل لصالح الآخرين. والعقيدة البوذية تبدأ من تحليل العقل (النفس Mind)، والعقيدة الطاوية تتمحور حول ما يتعلق بالكون Cosmology. ورغم التأثير المتبادل بين الدينين، فقد ظلا متنافرين عبر العصور.

وعلى أية حال، فإن أعدى أعداء البوذية لم يكن هو الطاوية، وإنما الثقافة العلمانية الدنيوية للطبقة المتعلّمة. فالفلسفة الأساسية للمتعلمين والمثقفين هى تحقيق السعادة الدنيوية فى دولة خاضعة لحكم جيد حيث يؤدى كل فرد واجباته الاجتماعية. إنه لمن واجب كل فرد أن يُقيم أسرة وأن يرعى أقاربه كبار السن. إنه لمن واجب الطبقة الحاكمة أن يشغل أفرادها مناصبهم ويؤدوا أعمالهم المنوطة بهم ويديرون أمور البلاد. إنه لمن واجب الطبقات الأخرى أن ينتجوا البضائع وأن يؤدوا الخدمات وأن يدفعوا الضرائب. وللبوذية تسير مساراً معاكساً لهذه المُثُل. إنها - أى البوذية - تحث الناس ليعيشوا بلا

زواج وأن يهجروا الأسرة. إنها تقودهم لأن يعيشوا حياة الفقر حيث لا إنتاج وبالتالى لا ضرائب. وأكثر من هذا، فهى تتطلب أموالاً من الميزانية العامة لبناء المعابد وإنتاج الأعمال الفنية الدينية ونشر الكتب المقدسة وتمويل الرهبان والراهبات. بل إن البوذية تُعتبر مدمّرة بشكل أساسى فهى لا تعوّل إلاّ قليلاً على النجاح الدنيوى، وتبعد أفكار الناس عن الإنتاج والإدارة إلى عوالم الرّوح.

لقد كان المأزق الرئيسى للبوذية الصينية أن النخبة الأساسية فيها كانت فى الأساس من الطبقة المتعلمة التى كانت حارسة لهذا التراث، الذى كان دائمًا معاديًا للبوذية أو غير وَدُود مع أفكارها. فى الماضى، كان المتعلمون الصينيون يقضون فترة شبابهم فى دراسة «الكلاسيَّات Classics» (p. 366) ولم يكن هذا ينطوى على مجرد الدراسة الأدبية وإنما كان يعنى قوْلبة الشخصية (صبها فى قالب)، كما كان يعنى غرسًا للقيم. لقد كان هذا التعليم يعطى للتاريخ معنى قويًا، كما كان يعطى أهمية للأدوار الدنيوية، وكان ـ أى هذا التعليم ـ يركز على ما هو مادى ملموس وما هو اجتماعى على حساب ما هو مجرّد وعقلى. لقد كان متمسكًا بالأخلاق، ومع هذا فقد كان دنيويًا مولعًا بأمور الدنيا. والصينى الذى بقى بوذيًا أو تحول للبوذية ظل على هذه الحال رغم التحول.

وكان المسئولون فى كل حكومة صينية من طبقة المتعلمين، وعلى هذا فقد كان تقديم الدعم الرسمى للبوذية يعتمد على حسن نواياهم مع أن تراثهم الفكرى معادٍ للبوذية. لقد ظلت دولة الصين علمانية حتى أثناء فترات الفوران الدينى، فقلما كانت المهام السياسية توكل لرجال الدين. لقد كانت الدولة تقدم الدعم للسامجا ولكنها كانت تتحكم فيها وتديرها، لذا فرغم أن عددًا لا يُحصى من الصينيين اعتنق البوذية، فلم تكن الصين أبدًا دولة بوذية على الحقيقة.

البوذية فى الصين المعاصرة

شهد القرن الحالى (العشرون) صحوة جديدة للبوذية الصينية بسبب المنبّه أو المثير الذى أحدثته التأثيرات الغربية التى أدت للثورة الصينية. وأخذت هذه الصحوة شكل حركات فكرية تجديدية، وإصلاح نظم تعليم رجال الدين وتكوين جماعات (روابط) نشطة من غير رجال الدين، واستعادة الصلات مع بوذية اليابان وبوذية جنوب شرق آسيا، ومواصلة الأنشطة الإرسالية البوذية. وازدهر نشر الكتب والمجلات البوذية. وراح عدد من المعلمين (الدعاة) من مذهب الشان Ch'an يواصلون الحفاظ على التراث القديم. وكانت هناك حركة الشباب البوذى.

هذه النهضة ـ مثل إنجازات الصين الأخرى فى القرن العشرين ـ حدثت وسط الحروب الأهلية والغزو الأجنبى والاضطراب السياسى والفوضى الفكرية الناتجة عن تأثير وصول المعارف الحديثة. وكان مما لا مناص منه أن تكون نجاحاتها محدودة، وأن يعترى الحركة قصور ومعوّقات فى نواحٍ كثيرة.

وجهود أحد المصلحين تعطى ـ على نحو ما ـ فكرة عن طبيعة حركة الإحياء هذه. لقد أصبح تاى ـ هسو T'ai-hsu (١٨٩٠ـ ١٩٤٧) راهبًا بوذيًا قبل أن يبلغ العشرين عندما كانت أسرة مانشو Manchu الحاكمة منهارة. لقد درس وتأمّل وارتحل كما اعتاد الرهبان الشبان. وعندما بلغ العشرين، قابل راهبًا ثوريًا أطلعه على كتابات تدعو لإحياء البوذية وتدعو لمشاركة بوذية فى النهضة الوطنية. واقتنع تاى ـ هسو بهذه الأفكار وأصبح مساعدًا لقادة الثورة فى مناطق جنوب الصين. وبعد هزيمة أحد الجيوش الثورية تم إعدام أحد الرهبان من أتباع تاى ـ هسو T'ai-hsu على يد المانشو Man-chus، وأصبح هو نفسه مُطارَدًا تطلبه عساكر الحكومة. وباختصار، فإن الجمهورية قامت بعد ذلك وبدأ العمل الثورى الجاد. وقضى تاى ـ هسو T'ai-hsu فترة فى تنظيم مجموعات من غير رجال الدين وفى محاولة إحياء الروح الديرية، لكنه فشل وعاد إلى دير صغير وعكف فيه على الدراسة والتفكير بضع سنين، وخلال هذه الفترة كتب خططًا لبرنامج عمله التالى.

وخلال حياته كان راديكاليًا من ناحية وتقليديًا من ناحية أخرى. لقد كان عاملاً لا يمل فى مجال التعليم والخدمة الاجتماعية وأسهم بشكل جوهرى فى حياة البلاد. وكان أمله الأكبر أن يستطيع الدين البوذى تحويل العالم إلى أرض طاهرة A Pure Land. ومنذ ما بعد العشرين حتى موته راح يكتب باستمرار فى كل موضوع يلفت انتباهه. وتملأ أعماله المنشورة أكثر من ستين مجلّدًا. لقد استخدم الأهمية الكبيرة التى توليها الثقافة الصينية للكلمة المكتوبة، مثله فى ذلك مثل قادة الثورة الآخرين.

وكانت اهتماماته الكبرى تتحلّق حول:

(١) إصلاح السامجا Samgha ـ إزالة الفجوة بين رجال الدين والعامة، وإعادة النظام إلى الأديرة وتحسين نظم التعليم فيها، والتأكيد على الجوانب الأخلاقية فى الأديرة. ولتحقيق هذه الغاية أسّس اثنتى عشرة جمعية وكلية ومدرسة، وصحيفة ورابطة، انتهى وجود بعضها بسبب عدم توافر القيادات المناسبة ونقص الاعتمادات

المالية، لكن بعضها الآخر ظل مستمرًا. وبذل تاى ـ هسو غاية الجهد لتجريب الطرائق التى يحول بها السامجا الصينية لمجتمع من البوذيساتڤات.

(٢) النشاط الاجتماعى لتحقيق رفاهية المجتمع: ووجد تاى ـ هسو رغم جهوده فى نشر تعاليمه ورغم نشاطاته المنظمة، الوقت الكافى ليعمل فى السجون وينظم عيادة طبية. وخلال الحرب الصينية اليابانية، حث كل البوذيين الصينيين على التدريب العسكرى لخوض حرب دفاعية وللعمل فى مجالات الخدمة الطبية العسكرية ولتخفيف وطأة المجاعة. وخلال الحرب العالمية الثانية نوهت الحكومة الوطنية بجهوده.

(٣) أنقذوا العالم من خلال البوذية. لقد تحقق من أنه ما دامت الحضارة الغربية تسود الصين المعاصرة، فإنه لن يكون قادرًا على استعادة البوذية الصينية دون أخذ الحضارة الغربية فى الاعتبار. لقد درس العلوم الغربية ـ خلال ترجمات صينية للأعمال الغربية ـ وناقش كل أنواع الموضوعات مع صينيين تلقوا تعليمًا غربيًا. وحاول المواءمة بين العقيدة البوذية والعلم الغربى، وكان جهده فى هذا الصدد متواضعًا لأن معارفه عن العلم الغربى لم تكن كافية. لقد وافق على الدراسات الغربية للبوذية رغم أنها كانت تتصارع فى بعض الأحيان مع كثير من عقائده الأثيرة لديه.

لقد عمل تاى ـ هسو T'ai-hsu بحماس على التبادل (الثقافى) بين البلاد البوذية، وذلك ليجعل من البوذية دينًا مهيمنًا فى العالم المعاصر. ذهب إلى اليابان فى سنة ١٩٢٤ وكوَّن صلات مع كثير من القيادات البوذية هناك. وفى وقت لاحق كون علاقات بين رجال الدين الصينيين ورجال الدين الـ Sinhalese(*) وطور الدراسات الپاليَّة Pali فى الصين. وكان أيضًا مهتمًا بإرسال البعثات التبشيرية لتدعو للهندوسية فى الغرب (أوروبا)، وهو اتجاه ما زال أتباعه يحرصون عليه. وفى سنة ١٩٢٨، زار فرنسا وألمانيا وإنجلترا والولايات المتحدة حيث ألقى محاضرات عن البوذية وقابل عددًا من قادة الفكر هناك، وكانت رحلته هذه بدعم مالى قدمته له حكومة شيانج كاى شيك الوطنية.

وفى باريس شرح مهمة بعثته كالتالى: «أوروبا الآن غنية فى المواد الإنسانية اللازمة للقدِّيسين Saints لكن ينقصها «طريق» Way القداسة. ونحن الصينيين نملك «طريق» القديسين لكننا فقراء فى المواد الإنسانية Human Material. إن فكرتى التى قادتنى للقدوم إلى أوروبا هى أن أجد الناس الذين يمتلكون موهبة القداسة لأدلهم على «طريق القديسين».

(*) لم أستطع إيجاد المقابل العربى لهذا المصطلح. (المترجم).

(٤) إحياء الدراسات البوذية. لقد كان قد تلقَّى العلم فى كل المدارس الصينية التقليدية لكنه لم يأخذ بأىٍّ منها. لقد كانت تعاليمه هى التنسيق بين عناصر مختلفة منها جميعًا. لقد كان مُصِرًا على مواءمة البوذية مع التعليم الحديث ومع الأديان الأخرى ومع حاجات العصر، ولكنه لم يكن توفيقيًا Syncretist وإنما كان ينظر للمواءمة بين العناصر المختلفة كوسيلة لإيجاد المكان الصحيح لكل شىء. وكان يرى أن بوذية الماهايانا لابد أن تكون هى (دين) الصين، أما الطاوية والكونفوشيوسية فيجب أن تكون جزءًا من الثقافة الصينية وجزءًا من روح الشعب (الصينى). وظل تفسيره للبوذية مرنًا، وكان يُصْدِر طبعات جديدة لتصنيفه للمذاهب الصينية وتعاليمه كل عدة سنوات قليلة. وشجع إحياء دراسات مدرسة فا ـ هسيانج Fa-hsiang وإعادة إدخال مذهب (طريقة) شن ـ ين، من اليابان، رغم أنه كان يكره التمذهب.

ومات تاى ـ هسو قبل عام (تقريبًا) من انتصار الشيوعية. وعندما فرّت بقايا الحكم الوطنى إلى فورموزا، صحبهم كثيرون من تلاميذ تاى ـ هسو. وهم الآن يكونون جانبًا من الحركة البوذية المنتعشة فى فورموزا، وظلوا يصدرون مجلة أسسها تاى ـ هسو فى سنة ١٩٢٠.

وسمح الحكم الشيوعى ببقاء بعض المؤسسات البوذية شريطة أن تتعاون، وهكذا اضطُرت هذه المؤسسات بحكم الظروف لشىء من التأقلم كما فعلت الكنائس المسيحية فى أوروبا. وسمح «قانون الأرض الإصلاحى» للأديرة البوذية بالاحتفاظ بكثير من أراضيها بقدر ما يقدر الرهبان على زراعته. وكان هذا أمرًا نافعًا لهم أثناء فترة الثورة. وأدى فشلهم فى تسليم حصصهم من المحصول إلى فقدانهم الأرض. وكان مطلوبًا من أديرة المدن أن تقوم بأعمال صناعية خفيفة. وفى الوقت نفسه، أنفقت الحكومة الأموال لاكتشاف المواقع الأثرية البوذية، واتخذت خطوات للمحافظة على المبانى والكتب والأعمال الفنية التى تُعد تراثًا وطنيًا. وتم إرسال مبعوثين بوذيين لحضور مؤتمرات عالمية. وحرص الحكم الشيوعى على أن يظهر للعالم الخارجى نواياه الطيبة نحو البوذية. أتبقى البوذية طيلة احتفاظ الحكم الشيوعى بطبيعته الحالية، وهل ستبقى السامجا؟ لقد عاشت البوذية الصينية لعدة فترات مبعدة، وتم حل السامجا ومصادرة أملاكها وتدمير آدابها وفنونها. لكن أية فترة من هذه الفترات لم تستمر لأكثر من عقد، ومن ثَمَّ تصبح إعادة البناء ممكنة. ولم يدمّر الشيوعيون الصينيون الجوانب الثقافية

للبوذية ـ أى آدابها وفنونها، ولكنهم قطعوا الجذور الاقتصادية للسامجا ومنعوا الرهبان من هجران حياة الأسرة. لقد اعتمد بقاء البوذية فى البر الصينى الرئيسى (المقصود الصين وليس فورموزا) على تسامح الحكم خلال العقدين التاليين.

وثمة متطلب آخر لبقاء البوذية الصينية، وهو ضرورة إفلات الصين من قبضة الفقر، فالاستمرار فى نشر دين يتطلب فائضًا ماليًا لم يكن متاحًا للصين أحيانًا. وقد عملت الحكومات الوطنية والحكومات الشيوعية على إنعاش الاقتصاد الوطنى لكن المشكلة كبيرة وليس لها حلول سريعة.

ولا يبدو أن دينًا آخر يمكن أن يحل محل البوذية فى الصين، وليس هناك سبب يجعلنا نظن أن الصينيين سيتخلون عن البوذية التى اعتنقها أجدادهم. فالطاوية كدين تبدو محتضرة. ومات التراث العلمانى القديم، أما عدو البوذية اللدود الآن فهو العلمانية الجديدة. وإذا بقيت البوذية حتى تصبح الصين أكثر تحررًا ورخاء فسيكون عليها أن تتواءم مع العلم التاريخى والعلمى الطبيعى. وبعض التراث الصينى قد لا يتواءم مع العلم، لكن من المعقول أن نأمل أن يبقى كل ما هو حقيقى وقيّم.

اليابان

رغم أن البوذية اليابانية لا تختلف كثيرًا من ناحية العقائد والمؤسسات والدور الاجتماعى عن البوذية الصينية، إلاّ أن المجتمع اليابانى غير المجتمع الصينى، ومن هنا جاء الاختلاف. فقد ارتبطت البوذية ـ بشكل صحيح ـ بدخول الحضارة لبلاد اليابان كما ارتبطت بتطور مؤسساتها الوطنية وقيمها. لقد كانت شريكة فى التجربة التاريخية للشعب اليابانى، ويرجع الفضل للسلامة النسبية للاقتصاد اليابانى وقت الانفتاح على الحضارة الغربية (التغريب) فى كون البوذية اليابانية كانت متماسكة على نحوٍ أفضل، فواجهت تأثيرات العالم المعاصر بشكل أكثر نجاحًا مما فعلت البوذية الصينية.

لقد كيّفت ملامح المجتمع اليابانى تاريخ البوذية فى اليابان. فقد كانت اليابان آمنة من التدخل الأجنبى، متفتحة لقبول التأثيرات الأجنبية. لقد حوّلت اليابان نفسها للبوذية بمجرد أن أخذت بالثقافة الصينية. والملمح الثانى هو البناء الاجتماعى الطبقى (الهيراركى Hierarchical) حيث كان ولاء التابع للسيد واضحًا ومستمرًا، بينما كانت الانشقاقات أو النزاعات بين السادة Lords المهيمنين واضحة ومستمرة أيضًا. وفى اليابان، نجد المذاهب (الفرق) البوذية تشكل نقابات أو شراكات Corporations تمتلك

الأرض والمعابد، ولها رساماتها الخاصة (حق تعيين أو ترسيم رجال الدين) وتطلب من أتباعها الولاء التام (تشترط ألا يكون للمندرج فيها ولاء لمذهب آخر/أو فرقة دينية أخرى)، وغالبًا ما يورَّث هذا الولاء (يكون بالوراثة) مما أعطى البوذية اليابانية قدرًا كبيرًا من المتانة والتماسك، إذ إن الإيمان بالمذهب (البوذى) فى هذه الحال ليس قائمًا على مجرد الاقتناع الشخصى. فالتراث المذهبى وخواصه محروسان بنوع من الإخلاص (الولاء الشديد) الذى هو أسمى الفضائل فى اليابان الإقطاعية.

وأدخلت البوذية فنًا لليابان وسادت الذوق الجمالى فيها حتى القرن السابع عشر. لقد كانت نزعة اليابانيين واضحة منذ البداية للميل نحو اليُسّر والسهولة والألوان والبهجة. وقد تفوق الفن البوذى فى اهتمامه بالجوانب الإنسانية والفنون المستوحاة من القصص. لقد مالت فنونهم للدفء والروح الحميمة. وتجنبوا الغرابة والتعقيد.

والفترتان اللتان أثرت فيهما البوذية الصينية على اليابان بعمق هما فترة تانج T'ang (حوالى ٦٠٠ إلى ٩٠٠) وسنج الجنوبى Southern Sung (حوالى ١١٥٠ إلى ١٢٥٠)، وملامح هاتين الحقبتين الرائعتين وإن لم تستمر فى الصين فإنها استمرت فى البوذية اليابانية.

لقد وصلت البوذية لليابان أول ما وصلت عن طريق كوريا. وفى الفترة من ٥٠٠ إلى ٦٠٠ راح أمراء كوريون مختلفون يهدون للبلاط الإمبراطورى اليابانى؛ صورًا وسوترات ويرسلون إليه الإرساليات. وكانت هذه الهدايا والإرساليات مصحوبة بالتأكيد على أن البوذية ما هى إلا تميمة لتأكيد الازدهار الوطنى (أو تعويذة أو طِلَّسْم). وقد تذبذب حظ هذه العقيدة (البوذية) لعدّة عقود وفقًا لتفسيراتها بعض النكبات العامة كانتشار الطاعون، ووفقًا لحظوظ بيوت النبلاء المتصارعين على السلطة والنفوذ حول العرش الإمبراطورى. وأخيرًا عندما استطاعت عشيرة بوذية بارزة السيطرة على البيت الإمبراطورى، تم قبول البوذية بشكل واضح. وتم جلب الأعمال الفنية وصانعى هذه الأعمال والكتب المقدسة من كوريا والصين، وتم إرسال الرهبان اليابانيين للدراسة فى الخارج، وخلال القرن السابع أصبحت البوذية جزءًا من أدوات الدولة، فى ظل الأمير شوتوكو Shotoku وسلسلة من الحكام المؤمنين بالبوذية. وتم تأسيس المعابد كما تم تطوير طرق ترسيم (تعيين أو ترقية) رجال الدين، وجرت إقامة الطقوس علنًا طلبًا لمزيد من الحظ السعيد للأمة. و«المدارس الأربع الكلاسيكية» المعروفة فى البوذية تم

إدخالها لليابان، وانتعشت منها مدرسة Fa-hsiang (باليابانية هسو P.330/Hosso) التى أصبح لها العديد من المعابد الرائعة.

وخلال القرن الثامن لعب الرهبان البوذيون دورًا مهمًا فى الإدارة الإمبراطورية. وكانت هذه الفترة فترة ازدهار سياسى حيث تم خلالها تكييف مؤسسات تانج T'ang مع الظروف اليابانية، وامتدت السلطة الإمبراطورية أكثر فأكثر فى الولايات. وعمل الرهبان مهندسين لإنشاء الطرق و إقامة الجسور والأسوار وإقامة مشاريع الرى. وعملوا أيضًا نسّاخًا وكَتَبة. وفى المقابل، قامت السلطة الإمبراطورية بدعم البوذية فى الولايات بإصدار مراسيم تفيد أن على كل ولاية أن تنشئ ديرًا لكل عشرين راهبًا، وديرًا Covent لكل عشر راهبات، وپاجودا Pagoda من عشرة طوابق. وصدرت الأوامر لكل ولاية أن يكون فيها نسخة من سوترا الپراچناپاراميتا Prajnaparamita وصورة لبوذا بمساحة ستة عشر قدمًا.

وخـــلال هذه الحقـــبة جُب مذهب هــو ـ ين Hua-Yen (باليابانيـــة كيجـون pp. 330-1/Kegon) من الصين ووصل سريعًا إلى موقع مؤثر. وفى سنة ٧٥٢، تم تكريس صورة ضخمة للبوذا الأساسى فى سوترا هوا ـ ين، وهو ڤيروكانا Vairocana فى نارا Nara. وعلى وفق الفلسفة السياسية فى هذا العصر كان ڤيروكانا يمثل السلطان الكلى (المنتشر) للإمبراطورية، و«مملكة الأحداث ـ المتزاوجة الانتشار» التى تمثل وحدة المجتمع اليابانى. وتحولت المذاهب البوذية السائدة فى «نارا» مذاهب ذات طابع ريفى عندما أصبحت طوكيو هى العاصمة فى حوالى بداية القرن التاسع. وخلال فترة هيان Heian (حوالى ٨٠٠ ـ ١١٥٠) انتقل النفوذ فى البلاط إلى مذهبين جديدين مستقدمين من الخارج، هما مذهب تندى Tendadi (بالصينية تيان تاى p. 370-T'ien-t'ai)، ومذهب شنجون (بالصينية شن ـ ين. p. 331).

دنجيو Dengyo (٧٩٧ ـ ٨٢٢) مؤسس مذهب التندى، شيَّد معبدًا فى غابات جبل هياى Hiei بالقرب من كيوتو Kyoto، وهو لا يزال شابًا، وفى الفترة من ٨٠٢ إلى ٨٠٥ درس فى الصين حيث تلقى تعليمًا فى مذهب تيان–تاى. وعندما عاد جعل لمذهبه مقامًا حفيًا، ومما ساعد على هذا قرب جبل هياى Hiei من العاصمة الجديدة (طوكيو). وسرعان ما انتشر مذهب تندى هذا انتشارًا واسعًا عندما أصبح لدير (معبد) جبل هياى Hiei الحق فى ترسيم الرهبان (أو الكهنة)، وهو الحق الذى لا يملكه حتى الآن

سوى عدد قليل من الأديرة فى نارا والولايات النائية، وفى أوج ازدهار مجمع جبل هياى Hiei كان به ثلاثة آلاف راهب فى ثلاثة آلاف معبد (دير). وكانت هذه الأديرة (أو المعابد) تحتفظ بالسلاح وكانت فى بعض الأحيان تهدد باستخدامه للحصول على طلباتها. وفى الوقت نفسه، انتعشت فيها الدراسات والفنون. وكان مذهب تندى أكثر تحررًا وشمولية (أكثر كاثوليكية) من المذهب الصينى الأساسى، ودليل هذا حقيقة أن كل المذاهب الجديدة فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر أسَّسها رهبان من مذهب تندى.

أما كوبو Kobo (٧٧٤ ـ ٨٣٥) مؤسس مذهب الشنجون Shingon، فدرس فى الصين فى الفترة من ٨٠٤ ـ ٨٠٧ حيث تلقى تعاليم مذهب شن ـ ين. وعند عودته أسس مجتمعًا ديريًا (مجتمعًا من الرهبان) على جبل كويا Koya جنوب كيوتا بحوالى خمسين ميلاً. وكان ذا تأثير فى البلاط، واستخدم موهبته السياسية للتوفيق بين المذاهب البوذية وبينها وبين دين الشنتو Shinto (ستتناوله هذه الموسوعة فيما بعد). وأنشأ مدرسة شعبية، ويُقال إنه ابتدع طريقة لتشبيك سبعة وأربعين حرفًا (أى الكتابة بحروف متصلة). وكان مشهورًا أيضًا كخطاط. وهو شخصية شعبية فى الفولكلور اليابانى، فعلى وفق المعتقد الشعبى هو فى حالة نوم (وليس موت) فى قبره فى جبل كويا Koya، وسينهض من منامه يومًا.

ومذهب الشنجون بطقوسه الخصبة وفنه المنمق المزخرف أسهم كثيرًا فى الحياة الفنية فى فترة الهيان Heian. وهو مذهب ـ مثل مذهب التندى ـ متحرر جدًا، حتى إن الفروق بين المذهبين كانت تتلاشى بفعل التبادل الفكرى بينهما. وظلت عقيدة الشنجون مزدهرة حتى اليوم، ويبلغ عدد المعتقين لها أكثر من خمسة عشر مليون نفس.

وفى بداية فترة الهيان كانت الثقافة ـ والمقصود هنا الثقافة البوذية ـ ملكًا للبلاط والأرستقراطية وقلة قليلة من أمة كثيرة السكان. وخلال هذه الفترة زادت أهمية الولايات سياسيًا، باطراد، وانتقلت القوّة السياسية إلى نبلاء الولايات. وعلى هذا، فبحلول القرن الثانى عشر، كانت هناك طبقة جديدة من المستويات العليا، جاهزة لسيادة الحياة اليابانية ثقافيًا ودينيًا.

وفى الفترة من ١١٥٠ إلى ١٣٠٠، أصبحت البوذية هى دين الشعب اليابانى. وانتشرت بسرعة مذاهب جديدة أسَّسها شيوخ (قديسون Saints) مصلحون، بين كل

الطبقات وفى كل المناطق، وهذه المذاهب ـ على عكس التندى والشنجون ـ كانت مقصورة على أصحابها (يتطلب كل مذهب منها الولاء له ويشترط عدم التعبد وفقًا لطقوس مذهب آخر أو مذاهب أخرى)، كما كانت شديدة الحماس للدعاية لنفسها. وكانت تعاليمها بسيطة، وكان التعبير عنها بلغة عامرة بالحياة، تناشد قلوب الجنود والفلاحين والصيادين. وعَكَس الفن البوذى فى هذه الفترة هذه الجدّيّة. ورأى الرسامون الآن فى هذه الموضوعات الفنية بهاء وعظمة بينما لم يكن يرى فيها أجدادهم سوى الجمال.

أما هونن Honen (١١٣٣-١٢١٢) أول المصلحين القديسين (الشيوخ المصلحين)، فقد أصبح راهبًا على مذهب تندى Tendai فى صباه، ودرس فى أديرة جبل هياى Hiei، وفى بداية مرحلة رجولته اعتزل للدراسة والتأمل. لقد قرأ فى التريپيتاكا الصينية خمس مرات وأصبح مشهورًا بعلمه. ومع هذا، فقد ظل منزعجًا لإحساسه بالإثم ولاقتناعه أنه هو ومعاصريه لم يستطيعوا الوصول للتنوير (بالمفهوم البوذى). وأخيرًا ـ وهو فى سن الثالثة والأربعين ـ وصل للاقتناع بأن الاعتماد الكامل على أميتابها هو سبيل الخلاص الوحيد أمامه. وبدأ يبشر بعقيدته بتواضع ودون تَباهٍ، ومع هذا فقد أحدث تأثيرًا فائقًا وغير عادى. لقد حوَّل إلى مذهبه الإمبراطور ووكلاء ونوّابًا وعوام. ولقى معارضة من المذاهب القديمة لأن تعاليمه البسيطة القائمة على الاعتماد على أميتابها قد تؤدى للنظر إلى تعاليمهم على أنها زائدة أو غير ضرورية. وفى وقت من الأوقات تم نفى هونن وتم إعدام بعض أتباعه. وكانت حياته عامرة بالصبر والرأفة. لقد كتب: «هؤلاء الذين يعتقدون فى قوة سلطان ذكر اسم البوذا، رغم أنهم درسوا بعمق كل العقائد التى قال بها ساكيامونى (بوذا الشخص التاريخى المعروف) خلال حياته، هؤلاء لا بد أن يتصرفوا مثل إنسان بسيط كسائر الناس لا يستطيع قراءة كلمة، أو كراهبة جاهلة، ودون أن يتظاهروا بالحكمة، وعليهم أن يستدعوا فى قلوبهم اسم أميتابها».

ووصل حواريوه الرئيسيون تعاليمه، وفى الوقت المناسب شرع أتباعه فى تكوين مذهب الجودو Jodo (الكلمة جودو تعنى الأرض الطاهرة Pure Land).

وشينران (١١٧٣-١٢٦٢) أحد حواريِّى هونن المقرَّبين مشهور جدًا، لا لأنه مؤسس أكبر المذاهب فى اليابان الآن (مذهب الجودوشنشو Jodoshinso ومعناها الأرض

الطاهرة الحقيقية) فحسب، وإنما هجر النظم الديرية (نظم الرهبنة) وأعاد الجميع إلى حياة الأسرة، وذلك دون إنكار للنداء الدينى (أو بتعبير آخر دون إنكار لمهمة الدين الاجتماعية). وقد تزوج من نبيلة شابة، بموافقة هونن على ما يظهر، وذلك بعد رؤيا رأى فيها أن كوانون Kwannon (كوان-ين /p. 329) يدعوه للزواج. وكانت فكرة شينران أن التزام عدم الزواج وقواعد الحمية هى علامات على التعويل على قوة الذات أو سلطان الذات Self-power وأن الفينايا Vinaya تؤدى للفخر، أو هو يزدهر فى رحابها. وقد جرى إبعاده فى الوقت نفسه الذى تم فيه إبعاد هونن، وبعد أن عاد عاش معظم حياته المديدة فى الولايات. وحمل حفيده على كاهله عبء مواصلة التعاليم، واتصلت سلسلة شيوخ المذهب (الطريقة) حتى يومنا هذا.

أما نيشيرين Nichiren (١٢٢٢-١٢٨٢) مؤسس مذهب «تندى الإصلاحى Reformed Tendai» فابن صياد، ودخل الدّير فى مرحلة الصبا، وعندما أصبح فى الواحدة والثلاثين من عمره جهر بمذهبه وطالب أتباعه باتخاذ اتجاه حربى، فتم طرده من ديره. وأعلن أن سوترا اللوتس Lotus Sutra هى وحدها التى يجب أن تكون موضوع عبادة. وأرسل للنائب (حاكم الولاية) مذكرة بعنوان (ترسيخ الحقوق وتأمين البلاد)، يذكر فيها ضرورة أن يكون هناك دين وطنى (أى دين واحد للوطن كله)، وهذا يستلزم إلغاء كل المذاهب (الفرَق) الأخرى. لقد قال: «إن مذهب الأرض الطاهرة هو الجحيم الدائم Everlasting Hell، أما أتباع مذهب زن Zen (بالصينية شان Ch'an) فهم شياطين، وأتباع مذهب شنجون يخرّبون الأمة، وأتباع مذهب الفينايا هم خونة للبلاد». وقد صُدِمت حكومة الولاية بهذا التعصب، وردت المذاهب الأخرى بالمطالبة بنفيه وراح أصحاب هذه المذاهب يطاردونه من مكان إلى مكان. وعلى أية حال، فإن نيشيرين تنبّأ بمحاولة الغزو المنغولى Mongol فى سنة ١٢٧٤ قبل حدوثه. وهذه النبوءة بالإضافة إلى إعلانه نبوءات أخرى عن شرور العصر، جذبت له أتباعًا كثيرين. وما زال مذهب نيشيرين مزدهرًا حتى اليوم وما زال يحتفظ بروح مؤسّسه المشاكسة النَّزاعة للخصام.

ومذهب شان الصينى (ينطقها اليابانيون زِنّ Zen) عرفته اليابان فى القرن التاسع، لكنه لم يتغلغل فيها حتى حوالى سنة ١٢٠٠. لقد درس إيساى Eisai (١١٤١- ١٢١٥) فى الصين وعاد جالبًا معه المذهب الفرعى لين - شى Lin-Chi وهو أحد فروع الشان،

وجلب تلميذه دوجن Dogen (١٢٠٠ ـ ١٢٥٣) المذهب الفرعى تساو- تونج (سوتو Soto باليابانية)، وما زال هذان المذهبان الفرعيان المنبثقان من الشان، منتعشين فى اليابان، وتُعتبر مذاهب منفصلة (أى مستقلة). وقد راق مذهب زن Zen هذا للطبقة العسكرية نظرًا لصرامته الشديدة وعقيدته البسيطة القوية، وكانت معابد مذهب زن الضخمة مراكز للتعليم خلال فترة الحروب الأهلية من ١٣٠٠ إلى ١٦٠٠، وهذه الصلة بين المذهب والعسكريين كان لها تأثير حضارى على العسكريين فى وقت كانوا فى حاجة فيه لهذا. وكان أفضل رسّامى هذه الفترة من رجال الدين الزن Zen، وسيطرت أديرة الزن على التجارة بين اليابان والصين التى كانت تحملها سفن تمتلكها هذه الأديرة. وقد أدخل مذهب زن Zen هذا فلسفة الكونفوشيوسية الجديدة لليابان.

وخلال فترة النزاع الأهلى كادت طريقة (مذهب) زنّ تكون هى الوحيدة التى لم تحتفظ بجيش دائم، وقامت بتحصين معابدها. وفى الأصل، اتخذت المذاهب الأخرى إجراءات مماثلة لحماية معابدها من الجيوش النهّابة، وكوّنت جيوشًا استخدمتها فى الوقت المناسب لتكوين إقطاعات. وفى بعض الأوقات كانت الولايات كلها تحت حكم هذه الطائفة (أو هذا المذهب «Zen»)، وانتهى ذلك بتدمير المعابد المحصّنة فى جبل هياى Hiei فى أواخر القرن السادس عشر.

وحاول توكوجاوا Tokugawa (١٦٠٣-١٨٦٨) أثناء فترة حكمه أن يقلل من النزاع الأهلى (الداخلى) بتحديد قطاع (أو مجال) لكل مؤسسة من المؤسسات ما يكون لها أن تتعدّاه. وكانت المسيحية التى دخلت فى القرن السادس عشر، قد مُنعت ولُعنت كقوة مدمرة مسببة للفَناء. ومنع قيام المذاهب البوذية بالدعوة لنفسها والاقتصار على معتنقيها بالفعل، كما حُرّم عليها التنافس فيما بينها. وكان مطلوبًا من كل أسرة أن تسجل اسمها فى أحد المعابد المحلية مهما كان المذهب الذى تنتمى إليه. والنتيجة أن أصبحت البوذية «كنيسة Church» (المقصود مؤسسة دينية) راسخة لا مجال لنموها ولا مجال أيضًا لانهيارها. ومما يدل على جذورها العميقة أنها عاشت بعد هذه الفترة واستعادت حيويتها بعد أن كانت قد اهتزت على يد السياسيين القائلين بالحداثة بعد استعادة العرش فى سنة ١٨٦٨.

وأظهرت البوذية فى اليابان المعاصرة انكفاءها الداخلى وهو اتجاه تقليدى لديها. وكانت استجابتها للتأثير الغربى بالتعلُّم من المسيحية والعلوم الأوروبية غير الدينية.

ويعمل أصحاب المذاهب المختلفة الآن فى مختلف مجالات الخدمة الاجتماعية، وتطبق الجامعات البوذية الجديدة أساليب النقد الحديث على العقائد البوذية والتاريخ البوذى. ويتم تدريس الپاليَّة والسنسكريتية والتبتية، كما تتم مناقشة الأفكار الأوروبية المعاصرة. والمعابد الرئيسية القديمة متاحف للفن الوطنى كما أنها مراكز للعبادة، وهى تجذب أعدادًا غفيرة من الزوّار (النص: الحجاج)، أما المعابد الأصغر فهى فى رعاية مسئولين دينيين يشغلون مناصبهم بالتوريث. وتسمح كل المذاهب الآن لرجال الدين بالزواج. وهناك كل أنواع المنظمات غير الإكليريكية (العلمانية)، بدءًا من مدارس الأحد إلى زمالات التأمل. وهناك عدد قليل من المجلات البوذية الشعبية. وتنشر المذاهب المختلفة كتبًا مقدّسة «bibles» تضم سوتراتها الأساسية، وأكثر ترانيمها وكتاباتها المقدسة أهمية.

والبوذية اليابانية المعاصرة غدت عالمية بشكل قوى. فالدارسون البوذيون الشبان يتم إرسالهم خارج اليابان لدراسة السنسكريتية فى الهند، واللاهوت والفلسفة فى أوروبا وأمريكا. وغالبًا ما يقوم أصحاب المقام الرفيع من مختلف المذاهب بجولات فى أوروبا وأمريكا يشجعون المهاجرين اليابانيين فى الولايات المتحدة وكندا والبرازيل، وكذلك لتكوين صلات طيبة مع العالم الغربى. وهناك بعض الجهود التبشيرية فى قارة أمريكا الشمالية، كما تعمل الإرساليات اليابانية فى منشوريا وفورموزا والصين وهى تعود إلى حوالى سنة ١٨٧٠، ولكنها توقفت بنهاية الحرب العالمية الثانية.

وفى اليابان المعاصرة تنافس المسيحية وديانة الشنتو الديانة البوذية. فالشنتو الجديدة هى التهديد الأعظم مادام أن ما يتولد عنها من مذاهب كلها موغلة فى الشوڤينية (الغلو فى الوطنية) باعتبارها صناعة يابانية (ظهرت فى اليابان) ولا يتطلب الدخول فيها كثيرًا من محاولات التأقلم كالمسيحية، وقد استعادت الشنتو كثيرًا من البوذية رغم أنها ظلت مرتبطة فى الأساس بطقوس جلب الشفاء.

اليابان بلد تسوده البوذية. وأكثر من هذا فهى أكثر البلاد البوذية ثراء وأفضلها تعليمًا. لقد احتفظت بثقافتها الكلاسيّة واستوعبت الحضارة الحديثة بمهارة كبيرة. ورغم أن طريقة تصرف اليابانيين المحدثين تجعل المراقبين فى بعض الأحيان يظنون أن اليابانى قد تخلى عن العوالم الأخرى فى البوذية التقليدية وراح يركز على العالم الحالى (الدنيا)، إلاّ أن جذور التراث القديم أعمق من أن تُهز أمام محاولات تكيّف

تكتيكية. فالمسيحية الإثنيّة (العرقية) المرتبطة بالولاء تساوى مسحة عرقية أخرى هى تعدُّد المواهب أو المرونة.

إن البوذية الحالية فى اليابان راسخة رسوخ المسيحية فى إنجلترا. وهناك من الأسباب القوية ما يجعلنا نقول إنها ستواصل ازدهارها فى اليابان، وإنها ستواجه تحديات الظروف، رغم أننا لا نستطيع التنبؤ بدرجة هذا النجاح.

(٨)

شنتو

بقلم

ج . بوناس

مُحاضِر الدراسات الصينية واليابانية

جامعة أكسفورد

مقدمة

يبدو مؤكدًا أن الفروع العرقية الثلاثة التى أسهمت فى تكوين الشعب اليابانى هى : الإينو Ainu وهو عنصر متوطِّن، وعنصران من البر الآسيوى الرئيسى والجزر الجنوبية. وبالنسبة للعنصرين الأخيرين هناك عرق يبدو أنه هاجر لليابان عن طريق كوريا فى الشمال، وآخر أتى من مناطق الصين الجنوبية وجزر جنوب شرق آسيا. لقد تركت هذه الأعراق المختلفة علامات فى ثقافة اليابانيين ولغتهم وميثولوچيتهم (أساطيرهم وحكاياتهم)، كما تركت تأثيرها على دينهم الوطنى - شنتو Shinto. لذا، فقد ظهرت منذ البداية ثَنَوِيَّة أو ثنائية dualism معينة فى دين شنتو وأساطيره عكست معًا طقوسه ومعتقداته وشكَّلت أُسسهما اللتين قاما عليهما.

وهذه الثنوية أو الثنائية عاودت الظهور خلال تاريخ دين شنتو. وعلى هذا، فإننا نجد عبادة رسمية وطنية ذات تكوين ظاهرى (شكلى) جنبًا إلى جنب مع هيكل من الممارسات الشعبية الفولكلورية - مضطربة وغير متجانسة لكنها متنورة، حيث توجد العقائد أو الممارسات اليومية المعتادة جنبًا إلى جنب مع السحر والتنجيم والعقائد السرية. ومرة أخرى، فقد نتج عن امتزاج دين شنتو بالبوذية ظهور دين أُطلق عليه اسم ريوبو شنتو

Ryobu Shinto الذى استمر أكثر من ألف سنة. واليوم، فإن ضريح شنتو القديم الراسخ - أو لنَقُل دولته - تهتز مع التطورات الجديدة المعروفة باسم مذهب (أو فرقة) شنتو.

وربما يكون الأصل المتعدد لليابانيين مسئولا - جزئيا - عن الطبيعة الانتقائية لتفكيرهم. وهذه الانتقائية (أى الانتقاء أو الاختيار من عناصر ثقافية مختلفة) واضحة فى كثير من جوانب الحضارة اليابانية الأخرى، بما فى ذلك الدين. غير أن هذه الانتقائية قد جرت إدانتها باعتبارها جريمة تلوث «تدنس صفحتنا البيضاء الناصعة المقدسة بأتربة الغرباء وقذارتهم»، إلا أن مثل هذه الإدانة لم تحدث إلا فى بعض الحقب المغالية فى الوطنية فى التاريخ اليابانى. ومن حسن الحظ أنه عندما دخلت البوذية اليابان، كانت فى شكلها الماهايانى (أى بوذية الماهايانا Mahayana) الذى كان فى ذلك الوقت يتخذ اتجاها مرنا فيما يتعلق بمسائل العقيدة،كما كان ميالا للتوفيق بين المذاهب والأفكار والمعتقدات بقدر الإمكان.

ولم يكن الاتجاه الانتقائى للعقل اليابانى يثمر نتائج فى كل الأحوال. حقيقة إننا قلَّما نجد فى تاريخ الأفكار اليابانى أى استعداد أو قابلية للتفكير العقلى المجرد أو أى اهتمام بالتأمل الفلسفى. فما نجده إنجازا فكريا (عقليا) خالصا، ربما كان بتأثير البوذية والكونفوشيوسية، أما الفكر المحلى أو الوطنى اليابانى الخالص، فقد كان يميل نحو ما هو عملى وما وهو واقعى realistic. فاقتراب اليابانيين من أية مشكلة أو قضية مطروحة غالبا ما يكون حدسيا أو بديهيا intuitive، أما تركيزهم فيكون على ما هو بسيط وما هو طبيعى. لقد ذكر چيون Jiun - وهو رجل دين بوذى عاش فى القرن الثامن عشر - وكتب كتابات موثقة عن الشنتو : «إن الصين تم تأسيسها بشكل عشوائى ولنقل إنها دولة أو كيان مُلفَّق، بينما «طريق» بلادنا، طبيعى خالص، أو بتعبير آخر طبيعى نقى Purely natural، وهذا النقاء، وهذه الطبيعية، وهذه العضوية التلقائية - كل هذا هو ما نسميه الشنتو»(١).

فاليابانى يصبح أسعد ما يكون وهو قريب من الطبيعة، لكن عقله غالبا ما يكون غير قادر على توصيل أو تطوير انطباعاته عن الطبيعة وتعاطفه معها، هذه الطبيعة التى جعلته على هذا القدر من الحساسية.

---

(١) Kato Genchi, Shinto studies of Jiun and Motoori (1938) pp. 9 - 24.

لقد كان اليابانيون ـ خلال مراحل تاريخهم ـ مقلدين، فى طريقهم، وغير مبدعين. لقد طبقوا غالبا الأعمال الفذة التى أفرزتها العبقريات الإبداعية، وعملوا على تحوير ما استعاروه منها لينتجوا أشياء مناسبة تماما للبيئة الجديدة، أشياء تفوق كثيرا ما استعاروه، أو بمعنى آخر إنهم يضيفون إلى ما استعاروه عناصر كثيره تجعله يبدو شيئا جديدا. وأخيرا، يمكن لليابان أن تنسب لنفسها تراثا طويلا من التسامح إلا فى الفترات التى زادت فها حركة الوطنية المُغالَى فيها Jingoism. ولا شك أن هذا التسامح يرجع فى جانب منه إلى ميلهم الانتقائى (ميلهم إلى الأخذ من ثقافات مختلفة) هذا الميل أو الاتجاه الذى ذكرناه لتوّنا، والذى يعكس بدوره تعدد أعراقهم. والنظامان الفكريان الأكثر تأثيرًا على اليابان لهما أيضا التراث نفسه: فالبوذية أظهرت - بشكل عام - تسامحا، والكونفوشيوسية نفسها كانت فى البداية خليطا من أفكار أتت من مصادر شتَّى، ابتدعت عددًا قليلاً من التعاويذ والأسحار لاستخدامها فى الصيد، ولم تتماسك كعقيدة إلا فى فترة سونج Sung.

والكلمة شنتو هى القراءة الصينية لمعنيين - «طريق الأرباب the way of Gods» - طريق الكامى Kami، الأرواح الوطنية المحلية (أو المتوطنة indigenous)، وهى منفصلة عن أرباب deiities البوذية التى يقال إن استقدامها من الصيد فى القرن السادس أدى إلى ضرورة خلق مصطلح جديد للتمييز بينها وبين الأرباب (أو الأرواح المجيدة) للشعب اليابانى. وقد جرى استخدام هذا المصطلح لأول مرة فى العقد الثامن من القرن السادس، أى بعد أقل من ثلاثين سنة من التاريخ المتواتر لدخول البوذية لليابان.

و«الطريق» (أى تو To باليابانية) هو طاو Tao فى الديانة الطاوية، أما شِنْ Shin فهى فى الأساس مرتبطة بكلمة أخرى هى كامى Kami التى تعنى «أعلى upper or above» وفقا لما هو مقبول بشكل عام فى علم أصول الكلمات وتاريخها (الإتيمولوچيا).

واختلف اللغويون اليابانيون حول اشتقاق كلمة كامى Kami لفترة طويلة. لقد كانت اختلافات عامرة بالتفاصيل ومطنبة، حتى إننا لا نستطيع تلخيصها هنا إلا إذا استغرق ذلك منا مساحة كبيرة. لكن يجب أن نلاحظ أن الكلمة ارتبطت عند كثيرين من المُنظِّرين بمصطلحات تعنى «الرعب» أو «الخشية» أو «ما هو مرعب» أو «ما هو داعٍ للخشية»، كما يجرى شرحها لتعنى شيئا «ذا قوة غريبة وسحرية».

وإحدى النظريات تربط كامى Kami بمانا Mana. وهو مصطلح شائع فى كل مناطق الباسفيكى، وهو أى المانا mana قوة فائقة للطبيعة أو قوة سحرية غامضة يتم الإحساس بها نتيجة بعض المثيرات (أو المنبِّهات) العاطفية غير المعتادة، وهى أبعد ما تكون عن فهمها بالعقل. وطبيعة العقلية اليابانية (تكوينهم العقلى) وكذلك أصولهم العرقية تبدوان من عوامل قبولهم لهذه النظرية، بل إن هناك أدلة على وجود تأثير شمالى مهم أيضا على عقيدة الشنتو وشعائرها (طقوسها)، حيث الحقيقة تبدو هنا واقعة ـ على نحو ما ـ بَيْنَ بَيْن (فى موقع وسَطَىّ).

ويبدو موتورى Motoori الذى اهتم بإحياء الشنتو فى القرن الثامن عشر بالإضافة لكونه دارسا وعالما بالكلاسيَّات الوطنية (native Classiccm p.363)، يبدو وقد مزج بين التفسيرين فى قوله : «أى شىء (مهما كان) هو خارج المعتاد، مما له قوة فائقة أو مما يوحى بالخشية، يُطلق عليه اسم كامى Kami. وعلى هذا فالكامى أنواع كثيرة: بعضها نبيل، وبعضها دنىء، وبعضها قوى وبعضها ضعيف، وبعضها صالح وبعضها طالح» فأى شىء إذًا- بشرا أم بهائم أم نباتات أم كائنات عضوية أم غير عضوية، إذا كان خارج المعتاد (كشجرة غريبة الشكل أو صخرة هائلة أو إنسان أبهق أو حيوان أبهق) إنما هو بالتفاعل مع قوة الكامى Kami Capacity، وذلك بسبب طبيعتها (أى طبيعة هذه الظواهر) غير الطبيعية. ومثل هذه الكامى تنطوى على لطف وكياسة أو عدم ضرر، ذلك لأن مشاعر اليابانيين الدينية تنحو نحو الحب والامتنان أكثر مما تنحو نحو الخوف والخشية.

فهدف العبادات الدينية هو المديح والشكر لضمان استمرار لطف هذه القوى وكياستها وتهدئة غضبها إن غضبت. والغالبية العظمى من الكامى لا يمكن تصورها إلا بشكل غامض (مبهم) فاسمها الجامع الذى يعنى «موجودات غير عادية وفائقة للطبيعة» أقل تحديدًا من «إلهنا our deity» أو «ربنا our divinity». إنها فى حالات استثنائية - مثل أماتيراسو Amaterasu (أى ربة الشمس) أو سوزانو Susanoo (رياح الصيف المدمرة) وتبدو الديانة الشنتوية نزَّاعة للتجسد (التشبيه anthropomorphism)، أى تمثيل هذا الكامى بصفات بشرية. وبالإضافة لهذا، لم يكن هناك تراث أيقونى (أى تراث بفن صناعة التماثيل الدينية) لتحديد هذه المفاهيم الغامضة، حتى أتت به البوذية

وما صاحبها من فن صينى، فقدمت نماذج من هذه الأيقونات استنسخها اليابانيون، وكانت دافعا لهم - وإن كان هذا فى مجال محدود - لرسم الرسوم (الدينية).

ديانة الشنتو الأولى : المصادر والأساطير

رغم أنه ليس لدين الشنتو شريعة مقدسة فى حد ذاتها، فإن ميثولوچيا (أساطير) «عصر الكامى» - وهى أقسام من النصين الباكرين لا تزال موجودة (كوچيكى Kojiki أى سِجلّ الأمور القديمة، ونيهون شوكى Nihon Shoki وتعنى حوليات اليابان المكتوبة) ـ قد أصبحت هى الأساس العريض الذى قامت عليه عقيدة المؤمن بهذا الدين، كما أصبحت هى أساس الدعاية الوطنية، ونصوصا ظلت حتى إصلاحات ما بعد الحرب العالمية الثانية ـ يستخدمها كل معلم يابانى لتدريس تاريخ اليابان الباكر. لقد تم وضع كوچيكى kojiki ونيهون شوكى Nihon Shoki فى بواكير القرن الثامن. لقد كُتبت الكوچيكى فى الأصل باللغة اليابانية، وربما تم تسجيلها بعد رواية شفهية جرى حفظها توقيرا لها على يد مسئولين فى البلاط كانوا مسئولين عن الموسيقا والطقوس. أما نيهون شوكى فكتبت باللغة الصينية، وقد أخفت هذه اللغة كثيرا من التناوبات (التعاقبات) فى التفاصيل لجعل هذا التراث (اليابانى) يتفق مع المقولات الصينية المتفق عليها : فعلى سبيل المثال فإن الرقم ثمانية «المقدس» لدى اليابانيين (فبائع الخضر هو «البائع ذو الثمانمائة» وهو أمر فى الغاية من الغرابة) تم تحويله (أى هذا الرقم) إلى الرقم تسعة. وعلى أية حال، فربما مضت فترة طويلة من التداول الشفهى قبل كتابة النصين فعلا، وقد احتفظ كل منهما بملامح وأفكار الشنتو فى شكلها الباكر، وبعض هذه الملامح والأفكار ظلت موجودة وبإصرار خلال فترة طويلة من الاندماج مع البوذية، وحتى يومنا هذا. وبعض هذه الملامح تم التصديق عليها فى تقارير مسجلة فى تواريخ الأسرات الحاكمة الصينية، أى قبل حوالى خمسة قرون من كتابتهما (النصين) فى اليابان.

والقسم الأول عن الأساطير المتعلقة بالخلق (أو لنقل تقريبا للمعنى : سِفْر التكوين) تسوده بشكل كثيف أفكار مستعارة من الصين. فى البداية كانت السماء والأرض متحدتين (إحداهما : إيجابى، والأخرى : سلبى) ولم تكونا منفصلتين. كانتا على شكل بيضة هيولية الشكل ذات أبعاد غير محددة، وكانت هذه البيضة تحوى مبدأ الحياة،

وراح قسمها الأكثر طهارة (نقاء) ووضوحا يصعد بالتدريج مكونا السماء، أما العنصر الأثقل والأضخم فاستقر إلى الأدنى وكون، الأرض. وكما لاحظ موتورى Motoori - الذى كان يبحث دائما عن مؤثرات أجنبية - كان هناك حديث كثير جدا هنا عن مبادئ مجردة، كثير جدا منها موجب وسالب (بمعنى ذكر «موجب» وأنثى «سالب» على وفق ما يفضل اليابانيون هذا الاستخدام).

لكن الجزء المتعلق بالأرباب هو الجزء الأقل تلوثا بمثل هذه التأثيرات الخارجية. «وثمة شىء معين، على شكل يشبه طلقة السهم أو انطلاقة السهم a reed- shoot ظهر بين السماء والأرض. وتحول هذا السهم المنطلق إلى رب a god سُمّى «الواحد الذى أسس الأرض الأبدية the land Eternal» إنه كوينتوكوتاشى نو ميكوتو Kunitokotachi no mikoto (Nihongi p, 2 ff). وبعد ذلك بستة أجيال ـ عن طريق الخلق التلقائى ـ أتى إزاناجى وإزانامى Izanagi and Izanami «الذَّكَر الذى يدعو» و«الأنثى التى تدعو». ومن هذه النقطة أصبح يمكن تفسير امتداد الخلق بمصطلحات جنسية لأن هذين الزوجين (إزاناجى وإزانامى) المقدسين الخالقين قد تزوجا.

وبعدها ظهرت للوجود جزر اليابان وأنهارها وبحارها وجبالها، وكذلك أرواح مختلف جوانب الطبيعة والمناخ والملامح الطبيعية، وكان ظهورها للوجود تلقائيا وعن طريق التوالد الجنسى معا. وهناك نقطتان فى هذه الرواية (المتعلقة بالتكوين) تستحقان التفاتا خالصا، لأنهما توضحان عقائد الشنتو ونظمهاً فى الوقت الذى كانت فيه هذه الأساطير تتطور. لقد احترقت إزانامى وماتت وهى تلد giving birth روح النار Spirit of Fire، وتبعها إزاناجى إلى «أرض الظلمة Land of Darkcness» ناظرًا إليها. «لقد تدفقت المواد العفنة النتنة واحتشدت اليرقات، فاعترت الصدمة إزاناجى بشدة وهتف : لا، لقد أتيت دون أن أدرى لأرض دنسة ملوثة شائنة بشعة! ومن ثَم أسرع عائدا، وعندما عاد اعتراه أسف شديد وقال : أمَا وقد ذهبت إلى أرض الدنس والقذارة فمن المناسب إذًا أن أفرض على نفسى طهارة بدنى من هذا التلوث، ومن ثَم ذهب وطهر نفسه.. فظهرت الأرباب (النص : تم إنتاجها was produced) مما يتساقط منه من ماء واغتسلت فى قاع البحر. وبعدها ظهرت (النص: تم إنتاج) رَبَّة بغسله عينه اليسرى. إنها الربة التى سُميت أماتيراسو أوميكامى Amaterasu Omikami (ربة الشمس)، وبعدها

غسل عينه اليمنى فنتج عن ذلك رب سُمى تسوكييومى نو ميكوتو Tsukiyomi no Mi-koto، أى: رب القمر، وبعدها غسل أنفه فأنتج ربًا سُمى سوزانو نو ميكوتو Susanoo no mikoto. إنه رب رياح الصيف المدمرة» (Nihongi pp. 24.8).

تلك نقطة طيبة تستدعى الوقوف عندها والاهتمام بها، لأننا هنا نجد الأسطورة قد فقدت وحدتها. فنحن لم نعد نسمع مرة أخرى عن تسوكييومى Tsukiyomi إلا نادرا، وافترق سوزانو Susanoo (مذكر) وأماتيراسو Amaterasu (مؤنث) ليصبح أحدهما هو الرب المحلى فى إيزومو شنتو Izumo Shinto ويصبح الآخر (الأنثى) هو الموجود الأسمى فى الأيز(*) شنتو Ise Shinto لدى شعب ياماتو Yamato الغازى. و«أرض الظلمة The Land of Darkness» هى الأوْلَى بالشرح والتوضيح: إنها «أرض القذارة والدنس. إنها وراء مملكة ربة الشمس». إذًا، فالحياة والخصوبة أمران طيبان صالحان. والتعفن أو القذارة والجدب هما الشر. ومن هنا كان التركيز على الطقوس التى ستساعد على النمو (والتطور) كصلوات الحصاد، أو الطقوس التى تزيل النجاسة التى يسببها الموت أو المرض. وسماء هذه الأساطير يُنظر إليها باعتبارها «سهلا عاليا High plain» فوق الأرض وترتبط بجسر يربطها باليابان. من الواضح أن «أرض الظلمة» هنا هى مأوى التلوث فى أعلى درجاته (النجاسة) وهى موطن الموتى المتعفنين. وفى سياقات أخرى سنجدها أيضا جزءا من الأرض ذا حياة بأشجار وبيوت ومعارك أسرية وكل صخب الحياة قبل الموت. ويبدو أنه لم تكن هناك فكرة أن الكامى Kami منقسمة إلى مواضع أو مقامات على وفق من هو خَيِّر ومن هو شرير، رغم أننا نفهم من خلال وصف الأرواح الشريرة إجمالاً بأنها «كما لو كانت ذباب القمر الخامس» تحتشد بشغف حول شىء قذر نتن ذى رائحة كريهة.

من هذا الجزء من الأسطورة سيتضح أن الملمح الأساسى فى طقوس الشنتو والعمود الأساسى لعقائدها هو التطهر من الدنس. فعن طريق التطهر وإتمام الطقوس يمكن للمرء أن يقترب من القداسة. وعلى هذا، ففى البداية ظهرت الكامى للوجود ـ كما يُقال ـ عن طريق الطهارة والكمال الطقسى. وبمناسبة الدوران الأول «لعمودِ الأرض the

(*) ايز Ise اسم مكان. (المترجم).

Pillar of The Land» تحدثت إزانامى الأنثى أولا : هذا خطأ من الناحية الطقسية وبالتالى فهو متنافر. وعلى هذا، فأول طفل ولد لزوجين، كان هو العَلَقة Leech، وتم وضعه فى قارب من بوص (قصب)، وراح القارب يطفو على غير هدى» (Nihangl, p.15). لكن الدوران الثانى تم إتباعه بإجراء طقسى صحيح إذ تحدث الذَّكَر أولا، ونتيجة لهذا وبعد اتحادهما ولدت كل الجزر وكل شىء تحت قبة السماء اليابانية. فمن خلال التطهر بالاغتسال بعد اتصاله بالموتى وإزانامى العفنة، أعطى إزاناجى الحياة لثلاثة أرباب محوريين فى أسطورة (عصر الأرواح) الواردة فى الحوليات.

والتركيز على الطهارة والتمام (الكمال) هما الملمحان الأساسيان لديانة الشنتو، بل وللحياة العلمانية (غير الدينية) لليابانيين عبر العصور. وبالإضافة للبراهين المستقاة من حوليات القرن الثامن، هناك أيضا ما هو أقدم بكثير فى المصادر الصينية، ففى فصل بعنوان (البرابرة الشرقيون) فى (سجل مملكة واى Record of the kingdom of Wei) (٢٢١ – ٢٦٥) ألَّفه شن شو Ch'en Shou (٢٣٣ – ٢٩٧) يقول عن اليابانيين: «إذا حدثت حالة وفاة روعى الحِداد لأكثر من عشرة أيام... وعندما تنتهى مراسم الجنازة يذهب كل أعضاء الأسرة لينغمروا فى الماء معا ليطهروا أنفسهم فى حمام التطهر. وعندما يذهبون فى رحلة بحرية، فإنهم ودائمًا يختارون رجلا لا يرجِّل شعره ولا يخلص نفسه من البراغيث، ويترك ملابسه قذرة ولا يأكل اللحم ولايقرب النساء. ويتصرف هذا الرجل على نحو ما يتصرف المُحتدُّون أو المتفجِّعون، ويُعرف باسم (راعى الحظ أو الفأل fortune - keeper) فإذا انتهت الرحلة على خير، أغدقوا عليه العبد وكل ما هو ثمين، أما إذا حدث بينهم مرض أو كان حظهم عاثرا، قتلوه، قائلين إنه لم يكن مدققا فى أداء واجباته»[١].

إن التطهر بعد التلوث بالاتصال بالميت أمر حيوى ـ إذًا ـ حتى فى المراحل الأولى الباكرة لدين الشنتو. «فراعى الحظ أو الفأل الحسن» هو بلا شك ممهد «للمُمْسِك أو الممتنع abstainer» وهو أحد أفراد طبقة رجال الدين فى دين الشنتو. ومسألة عدم السماح «لراعى الحظ» بتمشيط شعره ربما كانت أيضا ضمن معنَيَى كلمة «كامى»:

(١) Tsunoda and Goodrich, Japan in the Chinese dynastic histories (Pasadina, 1951) P. 11.

«شعر الرأس» و «الروح». إلا أن مثل هذه التورية الطقسية (أو استخدام المصطلح لأكثر من معنى) غير شائعة فى اليابان.

وهناك أمثلة أخرى على الأهمية الفائقة المرتبطة بالتطهر من أى شكل من أشكال التلوث فى بواكير التاريخ اليابانى، منها نقل العاصمة تباعا عند موت الحاكم. ولقد استمر هذا التقليد حتى تأسيس نارا Nara فى سنة ٧١٠م. لقد كان التلوث (النجاسة) الناتج عن موت شخص على هذا القدر من المهابة يتطلب تدميرا كاملا لكل الأماكن والرموز والشعارات التى ارتبطت بسلطته. ومن هذه العادة الطقسية التى كانت موجودة قبل تأسيس نارا Nara، ربما نشأ طقس ـ ما زال موجودا حتى اليوم ـ ونعنى به إعادة بناء الضريح الكبير لأماتيراسو Amaterasu فى أيز Ise، رغم أن الضريح الجديد يكون صورة طبق الأصل من كافة الوجوه للضريح القديم (المهدوم). وتتم إعادة البناء هذه مرة كل عشرين سنة. وكان التطهير من التلوث (القذارة) باستخدام الملح موجودا بالفعل، كذلك كان استخدام الملح كمانع للتلوث المحتمل ليس إلا تطويرا لممارسات أقدم زمنا انعكست فى أسطورة إزاناجى عندما غمر نفسه فى البحر بعد اتصاله بإزانامى الميتة. وعلى هذا، فإن اليابانيين ينثرون كثيرا من الملح فى المنزل بعد الجنازة. إنهم يضعونه على حافة البئر. إننا نراه فى شكل مخروط صغير إلى جانب أبواب المطعم، ومصارع السومو Sumo ينثر الملح وهو يتقدم إلى وسط الحلبة لينحنى الانحناءة المعتادة قبل الدخول فى المصارعة.

والمرحلة التالية فى الحوليات تعرض ما هو أكثر وضوحا فى الخصائص الأولى لعقائد الشنتو التى تطورت بعد ذلك. فسوزانو Susanoo (روح رياح الصيف المدمرة) (الذى تسبب فى دمار الجبال الخضراء) كان «قاسيا فى طبيعته القدسية»، وكان بشكل عام عنيدا جامحا. هذا العناد دفعه إلى القيام بسلسلة من الأفعال الخاطئة ضد أخته الكبرى أماتيراسو Amaterasu. ولقد وردت أفعاله هذه كسلسلة من الجرائم فى نيهون شوكى Nihon Shoki. «لقد أخذت ربة الشمس الجليلة حقل أرز مسورًا وجعلته. إمبراطورية خاصة بها. والآن عندما جاء الربيع، قام سوزانو بسد القنوات وأفسد التقسيمات، وفى الخريف عندما تكوَّنت الحبوب أحاطها بحبال التقسيم divsion ropes. ومرة أخرى عندما كانت ربة الشمس فى صالة النسج Weaving Hall الخاصة

بهـا، سلخ مُهَرًا مرقَّطًا من الخلف وهو فى قيد الحياة وألقاه فى صالة النسج الآنف ذكرها. لقد كان تصرفه سيئا جدا... وعندما جاء الوقت لتحتفل ربة الشمس بجمع أول محصول تبرَّز سوزانو سرًا (دون أن يراه أحد) تحت مقعدها المَهيب فى «القصر الجديد New Palace». ولم تكن ربة الشمس تعلم بأنه وضع غائطه فى هذا المكان، فاتجهت مباشرة إلى مقعدها لتجلس عليه، فلما أدركت ما كان نهضت من مقعدها وأصابها المرض» (Nihongi, p.47).

إن قائمة الأعمال العدائية التى قام بها سوزانو مماثلة لما تعزى إلى «الإساءات أو الاعتداءات السماوية Heavenly Offences» أو «الاعتداءات المقدسة» والتى تختلف عن الاعتداءات الأرضية (الدنيوية) التى تظهر فى تلاوة صلوات الابتهال فى طقس الطهارة العظمى Great Purification. والأعمال الخاطئة (الآثمة) إما أن تكون كالأعمال التى تستأهل العقاب فى أى مجتمع زراعى، وإما أن تكون أعمالا غير نظيفة ونذير شؤم. ومسألة سد قنوات المياه موكولة للرئيس المحلى، أما التبرز الذى يجلب التلوث فهو دنس ذو ضرر مزدوج خاصة وأنه تم فى وقت جمع المحصول (المقصود أن التبرز يحدث تلوثا، ويزيد من الإثم أنه تم وقت الحصاد وتحت مقعد ربة الشمس)، أما السلخ من الخلف فهو ضد شروط السلخ الصحيح طقسيا. وربما كانت هناك مخالفة طقسية أخرى فى فعل سوزانو السيئ متمثلة فى اختياره مهرًا أرقط أى متعدد الألوان، لأنه فى الصين على الأقل لا بد أن تكون الحيوانات التى تُقدم للأرواح ذوات لون واحد.

ومع هذا، فليس فى قائمة الاعتداءات هذه أى نوع من التلوث أو عدم الطهارة اللهم إلا من الناحية الطقسية أو من ناحية التلوث الخارجى أو المادى. فليس فى قائمة اعتداءات (تجاوزات) سوزانو ولا فى قائمة الاعتداءات (التجاوزات) الأرضية (الدنيوية) على طقس «الطهارة العظمى» ما يشير إلى النجاسة الداخلية أو الأخلاقية، فالقلب الطيب ليس موضع اهتمام وليس هناك دعوة للتحلى بطهارة القلب. والتركيز على ما هو خارجى ظاهر هو المعمول به حتى بالنسبة للاعتداءات (التجاوزات) الدنيوية. وجرائم سوزانو ـ وهى نموذج لمجموعة «الاعتداءات السماوية» كلها مدبرة ومخططة، أما الجرائم الدنيوية (الأرضية) فبعضها مرتبط بالدنس (عدم النظافة) وهو أمر يحدث بالمصادفة تماما. وليس هناك ما يشير إلى دوافع الإنسان إذا وقع فى حبائل أو

شراك التلويث (أو النجاسة)، إلا أن النظام القانونى الحديث فى اليابان اهتم بدوافع المُدَّعى عليه.

و «طقس الطهارة العظمى» الذى كان يُحتفل به مرتين فى العام منذ القرن الثامن (مرة فى آخر الشهر القمرى السادس، ومرة فى آخر الشهر القمرى الثانى عشر) إنما كان يجرى الاحتفال به لتأمين نظافة كل السكان وتجنيبهم الكوارث. وابتهالات الصلوات (أو الدعوات) أو بمعنى أدق التسابيح التى تقال فى هذا الطقس محفوظة فى السفر العاشر من الإنجيشيكى Engishiki (مجموعة الطقوس) فى عصر إنجى Engi، الذى تم جمعه فى سنة ٩٢٧. ويقال فى هذه الابتهالات: «ستكون هناك تجاوزات (أو انتهاكات) دنيوية كقطع الجلد الحى وقطع جلد الميت وأن يكون المرء أمهق، والمعاناة من الأورام، وأن يأتى الابن أمه، ويأتى الأب ابنه... ويأتى الحيوانات (يأتى هنا بمعنى المضاجعة الجنسية)، والنكبات التى تحل بسبب الديدان الزاحفة أو بسبب الأرواح العلوية.. وجريمة استخدام التجسد incarnation». إن الدم يسيل إذا تم خدش الجرح، والحقيقة أن الدنس (التلوث) الناتج عن سفك الدم هو الذى يشكل اعتداءً (تجاوزا) بصرف النظر عن دوافع المتسبب فى سفك الدم وما إذا كان مخطئا أم على حق. والكلمة «جرح» أو باليابانية كيجا Kega تعنى التلوث أو الدنس defilement، فالإنسان الذى يسيل دمه يسبب التلوث بصرف النظر عما إذا كان مذنبا أم لا فى المعركة التى أدت إلى إحداث الجرح ونزف الدم. وطقس «الطهارة العظمى أو الكبرى» سيزيل كل أثر للتلوث (النجاسة) بتلاوة الصيغة كاملة وبدقة. «عندها لا يبقى أثر للتلوث.. إذ إنه سينزاح فى سهل البحر العظيم Sea Plain .. ستهبط به عذراء الهبوط Maiden of Descent (ربة) التى تقطن المجارى المائية السريعة.. ستهبط به من ذُرَى الجبال العالية وذرى التلال المنخفضة، لتلقى به فى البحر».

لقد أسخطت أعمال سوزانو العدائية ربة الشمس، حتى إنها سرعان ما سكنت فى الكهف الصخرى للسماء وأغلقت على نفسها بابه الصخرى. عند هذه النقطة نكون قد وصلنا إلى الذروة الثانية فى هذه الحكاية، كما نكون قد وصلنا إلى النقطة المهمة الثانية فى عقائد الشنتو وممارساتها «وراحت آلاف مؤلفة من الأرواح تتشاور بشأن الوسائل التى يمكن بها حث ربة الشمس عل الخروج من مخبئها (الكهف الصخرى السماوى)،

وقررت أنه على أسلاف عشائر الناكاتومى Nakatomi والإيميبى Imibe أن يبرزوا شجرة ساكاكى الحقيقية Sakaki وأن يعلقوا مرايا وجواهر على فروعها العلا ثم على فروعها الوسطى، أما الفروع الدنيا فيتم تعليق هدايا ناعمة بيضاء وهدايا أخرى زرقاء». ثم يقوم سلف عشائر الناكاتومى بتلاوة التعويذة (الليتورچية) التى تضم «ابتهالات ومدائح»، بينما «ربة السماء المرعبة» وأسلاف راقصى الرقصات الطقسية والكاجورا Kagura التطهرية يرقصون ويقومون بحركات تمثيلية صامتة ذات معانٍ فاحشة داعرة، فيثير هذا الفُحْش ساكنى السماء فتخرج أماتيراسو من الباب الصخرى (لكهفها السماوى الصخرى) وبذا تطل مرة أخرى على الدنيا، بينما أسلاف الناكاتومى، والإيميبى يسحبون حبلا وراءها حتى لا تنسحب مرة أخرى من الدنيا (انظر Nihongi, pp. 43).

هذا القسم (من الحكاية) بالإضافة إلى قائمة أفعال سوزانو العدائية ـ تشكل بوضوح جزءا من أسطورة شعب زراعى تم إلحاقها بقصة الخَلْق (سفر التكوين الشنتوى)، الذى تعكس الأقسام الأولى منه اهتمامات شعب يعمل بالبحر (أو يرتزق بالعمل فى البحر). ففى القسم الأول منه يجرى التركيز على البحر كمصدر للحياة، وعلى إزاناجى وإزانامى، والمقطعان الأخيران من هذين الاسمين يعنيان «المياه الهادئة» و«الأمواج»، على التوالى. ومرة أخرى نجد الملمح الثَّنوى (الثنائى) نفسه فى الشنتو، حيث بدأ يسود الاتجاه الزراعى، بينما السياقات الأولى ذات اتجاهات بحرية (اتجاه شعب يعمل بالبحر). ولا شك أن الحديث عن (كهف صخرى) ما هو إلا تصوير لظاهرة الكسوف، وهى ظاهرة رهيبة أليمة غامضة بالنسبة لشعب بدائى، وهى (أى ظاهرة الكسوف) من أول ما سجلوه منذ عرفوا الكتابة. ومرة أخرى فمهما كان معنى سوزانو، وسواء أكان المقصود به ريحا عاصفة أم مناخ الشتاء، أو كان ـ وهو الألصق بسياقنا هذا ـ رياح إعصار الصيف المعروف بالتيفون فى هذه المناطق، فإن قوى سوزانو هنا محسوبة من بين قوى الدمار، لأنه يبطل أو يلغى الخصب والنماء المَعْزوَّيْن إلى الشمس. ومن هنا كانت حربه مع ربة الشمس، ومن هنا أيضا كان ظهورها المنتصر مرة أخرى من الكهف الصخرى، ذلك الظهور الجديد الذى تم بفضل المناشدة والتوسل على

وفق المؤمن بالشنتوية – وهذا دليل آخر على حب معتنق الشنتو للخصب والنماء وكراهيته للخراب والدمار، وهما أمر أساسى فى عقائد الشنتو.

وهذه المرحلة فى القصة تقدم معظم خواص الطقوس الشنتوية الجارية. فما زال فرع شجرة سكاكى Sakaki يظهر حتى الآن رغم أن الأشرطة البيضاء والزرقاء على فروعها – وهى (أى هذه الأشرطة) فى الأساس نوع من العطايا أو القرابين – قد حلت محلها أشرطة ورقية رمزية. وظلت المرآة والجواهر اثنين من بين ثلاثة شعارات إمبراطورية، أما الشعار الثالث فهو السيف – الذى حمله سليلها (أى سليل ربة الشمس) نينيجى Ninigi وهو يتقدم لحكم مملكته – فهذه الشعارات الثلاثة رمز لانحداره من سلالة ربة الشمس (المقصود الإمبراطور أو حاكم اليابان)، ودلالة على حق بيته (أسرته) فى اعتلاء العرش جيلا بعد جيل. وكل واحد من هذه الكنور الثلاثة (المقصود الشعارات الآنف ذكرها) بها كل الخصائص الجليلة (المُوقِعَة فى النفس رهبةً) بحيث يمكن تصنيفها فى عداد الكامى Kami. فالمرآة تمثل قرص الشمس الذى أشرق عندما خرجت ربة الشمس من بوابة الكهف الصخرى. والابتهال (الليتورچية) الذى يُتلى وقت بزوغ الشمس يتضمن : «المرآة الجليلة فى يدى جميلة جمالا لا يوصف، وصافية، كأنها تمثل كيانى نفسه»[1] . وتماما كما يفزع الطفل عندما تنعكس صورته فى المرآة، كذلك العقل البدائى قد يتصور فى هذا كامى Kami به ـ بشكل أو آخر ـ طاقة مرعبة يمكنه بها سحب الحياة من الجسد، وإخراج الروح من البدن ليضعها (الحياة أو الروح) على سطح المرآة. وفى الصين، توحى المرآة للشياطين الذين لا تراهم عيون البشر. ورجل الدين فى الجبل يحمل مرآة على ظهره، لإبعاد هذه التأثيرات (الشيطانية) بعيداً بُعْداً كافيا. أما الجواهر «المقوَّسة» من النمط المذكور هنا فهى تميمة يحملها الناس ضد الشر. وهناك حكايات كثيرة تُروى عن السيوف – التى يمكن أن تسيطر على ذاتها (بإرادتها) أو التى لها قوة كامنة لحماية حاملها (إنقاذ حياته)؛ مما يسوغ اعتبارها كامى Kami.

وإذا كان القصد من كثير من الدعوات (الابتهالات) أثناء العبادة هو التطهر، فإن هذا يتبع أن الجزء الأعظم من طقوس الدين الشنتوى الباكر، وكذلك الواجبات

(١) Kato and Hoshino Kogoshui (Tokyo, 1925) P. 22.

الأساسية لرجال الدين بمختلف اتجاهاتهم هو الخلاص من التلوث (النجاسة). دعنا نلاحظ مرة أخرى أن التركيز على النجاسة الخارجية، فلا رجل الدين، ولا الكامى الذى يتناوله يتعرض للأخلاق ولا للحالة الداخلية (الباطنية). فلا أحد حاول إنقاذ روحه. وهناك روايات متعددة فى سفر نينهون شوكى Ninhon Shoki عن أسطورة حث ربة الشمس على الخروج من الكهف الصخرى. ففى رواية أن أسلاف ناكاتومى وإيميبى Nakatomi and Imibe رددوا تعويذتهم (ليتورچيتهم) معا، وفى رواية أخرى أن الأخير (إيميبى) كان مسئولا عن تقديم الهدايا (القرابين) لربة الشمس، أما التعويذة فقد رتَّلها سلف ناكاتومى وحده (Nihongi, pp.44-48). ومهما كان من رددها فإن التعويذة قد جرى ترديدها بجدية، وكانت مفعمة بمديح الرب المقصود، وكانت مكتملة لغة ولحنا، وغير ذلك. وهذا واضح من رد فعل ربة الشمس، «رغم أن ابتهالات كثيرة وجِّهت لى، فليس هناك ما هو أجمل لغة من هذه». وهناك وصف لتعويذة أخرى بأنها تجميع كثيف لكلمات مفعمة غموضا». وعندما بدأ تأثير البوذية يتسلل إلى الشنتوية أوجد مذهب شينجون البوذى - وهو المذهب الأكثر تأثيرا على البوذية، نقطة اتصال بينه وبين الشنتوية فى هذه الجزئية. وشينجون (أو الكلمة الحقة True Word) هى ترجمة للكلمة الواردة فى الهندوسية (مانترا Mantra)، وهناك فاعلية (وقوة تأثير) خاصة فى كل من المانترا الهندوسية والنوريتو Norito اليابانية لاستحضار القداسة باستخدام فضائل القوى السحرية (أو الغامضة) الناتجة عن كلمات المديح (التسابيح).

والكلمة ناكاتومى Nakatomi جرى شرحها بمعنى (وسيط) أو (شفيع) mediator، أى الساعى أو الشفيع بين الشخص والكامى الخاص به لتحقيق رغبات الشخص. وهذا الاتصال مع الساعى أو الشفيع يتم بقراءة نوريتو norito التى يجذب جمالها الكامل انتباه الكامى. وكانت مهمة الإيميبى Imibe وراء الكهف الصخرى (الآنف ذكره) هى تقديم القرابين. وعلى هذا، ففى طقوس الشنتوية الباكرة نجد إيميبى (الكلمة تعنى حرفيا العشيرة الممسكة أو الممتنعة) تعمل على احتفاظ أى شخص أو شىء بطهارته ليكون جاهزا للقيام بالطقوس. ففى المقام الأول، إمى imi وتعنى الطهارة بالامتناع وهذا ينطبق على رجال الدين أكثر مما ينطبق على الناس العاديين. والمقصود بالامتناع أو الكف هو تجنب كل ما يسبب النجاسة كشرب الخمور ذات التأثير القوى، والموسيقا والطعام الذى لم تطهره النار المقدسة، كما يجب تحاشى العلاقات الجنسية مع النساء.

وميسوجى Misogi وهى الطريقة الثانية للطهارة، خاصة بغير رجال الدين الذين عادة ما يتعرضون ـ بشكل عرضى ـ للتلوث. والنموذج الأصلى للميسوجى تمثل فى استحمام إزاناجى للتطهر من دنس اتصاله (بأرض الظلمة). ويلعب التطهر بالاغتسال بالماء أو باستخدام الملح دورًا مهمًا فى كل نواحى الحياة اليابانية ولا يقتصر على أمور العبادة. وقد ناقشنا استخدام الملح فى سياق غير دينى، وكما قلنا لتوِّنا، فإن الدم المسفوح مصدر تلوث (نجاسة) فى كل الأحوال. لذا فقد أُقيمت (أكواخ للولادة أو لمن أتاهن المخاض) بعيدًا عن أماكن الإقامة. والممارسة المعمول بها والخاصة بإرسال الإمبراطورة إلى بيت والديها لتقيم طوال الفترة السابقة على الولادة، والتى يوجد دليل على وجودها ـ أى هذه الممارسة ـ زمن حكم الهيان Heian ـ هى بلا شك جانب آخر من هذه العادة. ويُولى الشنتويون أماكن العبادة عناية خاصة. فجزيرة إتسوكوشيما Itsukushima المقدسة، والبوابة المقدسة (تورى القرمزية Vermilion torii) المؤدية إلى حرمها من ناحية البحر هى ـ حتى يومنا هذا ـ محروسة من الدنس (التلوث) بإبعاد كل النسوة الحوامل إلى البر الرئيسى. ولا تعرف هذه الجزيرة الموت أو الدفن، تماما كما حافظ الإغريق على ديلوز Delos لتكون حرمًا لأبولو Apollo بمنع مثل هذا التلوث (الموت والدفن). والضريح الضخم لربة الشمس فى آيز Ise مَحْمىّ كذلك، فعلى كل امرأة تريد أن تلد أن تنتقل إلى الجانب الآخر من النهر فى مواجهة الضريح Shrine (أو النُّصُب) فى شارع بداخله كوخ مؤقت أصبح يعرف باسم (مثوى الأمومة Maternity Mews). ودم المَحِيض أذًى (نجاسة)، ومؤلفة كاجيرو نكِّى Kagero Nikki تحدثنا عن أن المرأة الحائض تظل نجسة (ملوثة) طوال خمسة أيام لابد ألا يمسها فيها (أى فى هذه الأيام) أحد، ولا بد أن تتجنب أعمالها اليومية المعتادة.

والنموذج الأصلى لطريقة التطهر هو الهاراى harai (الكلمة تعنى حرفيا : الدفع) وحدث فى مجال عقاب سوزانو لأعماله العدائية ضد أخته. فبعد بروز ربة الشمس من الكهف الصخرى «وضعت كل الأرواح اللوم على سوزانو، وفرضوا عليه غرامة قوامها أدوات ومواد لازمة لإقامة طقوس (شعائر) التطهر، وكانت هذه الغرامة مكونة من ألف منضدة عليها هدايا (قرابين). وأكثر من هذا فقد نتفوا (نزعوا بعنف) شعر رأسه وأظافر قدميه ويديه، وجعلوه – بهذا – يكفِّر عن ذنبه» (Nihongi, p.45). والتطهر

(بالدفع harai) أخذ شكل تقديم القرابين على سبيل الغرامة. وكان رجل الدين هو الذى يقدمها باسم الآثم. ويقوم رجل الدين بتلاوة صيغة التطهير وهو يحرك عصا التطهير فوق الآثم. (هذه العصا خاصة برجل الدين، وخاصة بهذا الغرض وليست مجرد عصا). والتطور الحادث فى فكرة هذا الطقس (musa) يُعد مثالاً طيبًا لطريقة تفكير اليابانيين فى فاعلية القوى السحرية. فالقرابين فى الأصل سرعان ما أصبحت رمزا للروح التى تقدم لها، لكنها أخيرا أصبحت تمثل فى حد ذاتها قوى غامضة بل وأصبحت تحوى فى طياتها قوى غامضة - ونعنى بذلك قوة الكامى Kami، فبالتلويح بها يتم إبعاد التأثيرات المضرة.

ففى البداية بدا أن التجاوزات الدنيوية والطقسية (الدينية) يمكن التكفير عنها بدفع غرامة إلى كامى Kami، كما وجدنا فى حالة سوزانو. ورغم الاضطراب فى المقولات الدينية والدنيوية والتى بدأت تختفى مع تقدم الحضارة اليابانية، إلا أن تماثل الأمرين قد لا يكون راجعا تماما للفكرة نفسها التى كانت شائعة فى المرحلة الأولى لتطور اليابان، رغم أن «وحدة الحكم والدين» عبارة غالبًا ما نسمعها من أفواه اليابانيين. إن تعريف الأخلاق السياسية بمصطلحات الالتزام الدينى،وتماثل ممارسة الطقوس مع العمل الوطنى تم الأخذ به (النص: تصميمه) لديمومة توالد الروح فى نظام الأسرة الحاكمة اليابانية، وظلت كل هذه الملامح مستمرة فى تاريخ دين الشنتو. فالسيد هاتوياما Hatoyama رئيس وزراء اليابان، زار الضريح (النصب) الكبير فى آيز Ise كجزء من مراسم تعيينه، مع أنه ـ أى السيد هاتوياما ـ مسيحى.

هكذا كانت الشنتوية الأولى قبل قدوم البوذية والكونفوشيوسية لليابان. لقد كانت دعوة للنظافة أو الطهارة الظاهرية ولا صلة لها بأى تغيرات فى القلب، أو بتعبير آخر أى تحولات داخلية، بدعوى أن الكامى لا يستدعيها إلا شخص طاهر (نظيف) بدنيًا أو ظاهريا وأن تكون طريقة تضرعه كاملة (طقسيا)، فتحل قوى الروح لتقديم العون بصرف النظر عن سواد قلب المبتهل أو امتلاء عقله بالشر. وكلمة تسومى Tsumi وهى الكلمة اليابانية الحديثة التى تعنى الجريمة أو الخطيئة، تعنى فى الأساس ما هو غير نظيف وما هو معادٍ للأرباب اليابانية التى تعكس الكمال اليابانى، أو بتعبير آخر التى تعكس وصول اليابانى إلى درجة الكمال أو إلى درجة تحرره من الإثم فى الحياة الدنيا.

فمن الصعب إيجاد فاصل بين ما هو غير نظيف وما هو إجرامى أو مستحق للتوبيخ. فمع الأرواح الكامنة فى كل مكان، وفى كل ما هو مهيب أو غير مألوف، وكل نشاط يومى معتاد يبدو ظاهريا وكأنه بلا معنى طقسى أو دينى، وكل عمل لا أخلاقى- كل هذا واقع تحت عصا النظام الطقسى فى دين شنتو.

تأثير البوذية : الثَّنوية فى الشنتو

أدخل ملك مملكة كودارا الكورية، الديانة البوذية فى منتصف القرن السادس. ورغم أن الدين الجديد اكتسب بسرعة عددا ممن آمنوا به، إلا أنه لم يحدث إلا فى أواخر فترة حكم الهيان Heian أن وصلت المذاهب البوذية الأكثر ملاءمة للتربة الجديدة (سواء فيما يتعلق بأمور العقيدة، أو ما سيتعلق بما هو مفروض على الفكر) أو التى تم إعدادها لتتواءم مع الدين المتوطن (شنتو). بل إنه بعد أقل من مائتى سنة من وصول مبعوثى ملك كودارا، نجد أمثلة تظهر بداية محاولات التوفيق بين البوذية والشنتوية التى تم من خلالها إدخال عناصر بوذية فى الشنتو. بل لقد تم شرح الشنتو نفسها باعتبارها أحد أشكال البوذية وقد تأقلم مع التربة اليابانية، فهى - أى الشنتوية - تظهر الحقائق الخالدة للبوذية، وجرى تفسير الكامى فى ديانة الشنتو باعتباره شكلا من أشكال الأرباب البوذيين.

ورغم وجود بعض الروايات عن رجل دين هو جيوچى Gyoji (٦٧٠ - ٧٤٩) الذى كان على رأس مذهب هوسُّو Hosso، تذكر أنه هو مؤلف الريوبو Ryobo أو الشنتوية الثنوية Dual Shinto، إلا أن الذى لا شك فيه أن هذا مثال لنسبة عملية تطور دينى تدريجى لشخصية دينية بارزة، وحدث هذا أيضا بالنسبة لمذهب شنجون البوذى إذ نُسب إلى كوبو ديشى Kobo Daishi. لكن من الواضح أن الكاهن جيوچى Gyoji لم يكن هو واضع هذا المذهب لكنه من الواضح أيضًا أنه أعطى زخما لهذا المذهب بفكره وأفعاله. وعندما تقرر التحقق مما إذا كانت أماتيراسو Amaterasu مؤيدة لإقامة تمثال بوذا الضخم أم لا، انطلق جيوچى إلى آيز Ise حاملا تذكارا (قطعة أثرية) بوذيا ليقدمه كهدية، وعندما سئل عن رأيه أجاب إجابة مفعمة بالغموض تُعد نموذجا يُحتذى فى أدب الغموض. وعلى أية حال، فإن ربة الشمس ظهرت فى المنام للإمبراطور بحكمها : «الشمس هى بيروشانا Birushana (Vairocana, p. 306) افهم هذا ونفذ مشروعك».

هذا الاتجاه التوفيقى بين الشنتوية والبوذية أصبح أكثر تأكيدا فى عام ٧٦٥م. ففى عيد الحصاد المرتبط بالخصوبة وهو عيد مهم، ويعد شعيرة (طقسا) شنتويا خالصا، وجدنا الإمبراطورة التى احتفلت بهذا العيد فى هذا العام والتى أصدرت المرسوم الخاص بذلك كانت بوذية شديدة التمسك ببوذيتها كما يتضح من كلماتها التالية: (إن واجبى الأول هو خدمة الجواهر الثلاثة، ثم عبادة الأرواح وأخيرا إسعاد شعبى)، فإذا تفحص الناس الكتب المقدسة - كما تقول - فسيجدون أنه من الملائم للأرواح (فى ديانة الشنتو بطبيعة الحال) أن نحمى تعاليم البوذا ونوقرها[1].

وسرعان ما تتابعت تأثيرات أكثر للبوذية على الديانة الشنتوية. ففى معبد ياكوشى Yakushi فى نيكايدو Nikaido الذى يبعد أميالا قليلة عن نارا Nara توجد صورة هاشيمان Hashiman وهو رب الحرب فى ديانة الشنتو، ويُقال إنها ترجع إلى فترة كونين Konin (٨٠٠ - ٨٢٣) ومع هذا فقد اعتُبر رجل دين بوذى. لقد كانت الشنتوية فى هذه الفترة قد بدأت فى الأخذ بالأيقونات (الرسوم والصور الدينية) وإن كانت مرتبطة بالبوذية. ويبدو أن هاشيمان الذى تم استخدامه كرابط بين البوذية والشنتوية كان متعدد الأوجه، لأنه فى وقت لاحق أصبح تجسيدا لهونين Honen مؤسس مذهب الجودو ومذهب الأرض الطاهرة (P. 331). هذا التعاون بين الدينين أفاد الجانبين، فقد كان من مصلحة البوذية أن تكوِّن علاقة صداقة مع عدو محتمل، ونعنى به الشنتوية التى كانت تتطور تطورا سريعا فى اتجاه مناهضة كلّ ما هو أجنبى، واستفادت الشنتوية بإدخالها الأيقونات (الصور والتماثيل) فسدَّت بذلك ما كان فيها من نقص، فإدخال الصور جعل عقائد الشنتو أكثر تماسكا وجعل الميثولوجيا (الأساطير) أكثر تحديدا.

ورغم أن عملية المزج أو الدمج هذه كانت عملية واضحة خلال فترة نارا (أيام أن كانت العاصمة هى نارا Nara)، إلا أنه لم يحدث أن تطورت بسرعة إلا فى فترة أسرة هيان Heian عندما تم إدخال المذاهب الصينية الأكثر ميلا إلى الانتقاء من الأفكار الأخرى (المذاهب الانتقائية)، والتى كانت أقل تصلبا وتعصبا وبالتالى أكثر قابلية للتأقلم مع التربة اليابانية. لقد كان مذهب التنداى Tendai توفيقيا إلى أقصى درجة، لقد كان حقا مذهب شاملا بدرجة كبيرة حتى إن معابده كان فيها ما يمثل مذاهب بوذية كثيرة.

---

(١) Shoku Nihongi, Edict no. 38.

ويمكن أن يقوم بالبحث عن العطف القدسى Divine Favour من خلال دراسة نظامية لدارس صارم، أو من خلال إيمان بسيط جرى التركيز عليه فى وقت لاحق فى المذاهب الأميدية Amidist أو من خلال الممارسات التأملية التى يقوم بها معلمو (أو شيوخ) الزِّنْ Zen (مذهب دينى).

لقد كان الاتجاه إلى التعايش المشترك والتمازج والسلام من بين العوامل التى ساعدت على الاقتراب من الحقيقة نفسها، وإن كان هذا الاقتراب من زوايا مختلفة، وكان هذا ملائما تماما لطبيعة اليابانى ومزاجه. لقد جرى اعتبار تراث دين الشنتو وطقوسه مجرد طريق واحد يوصل للهدف نفسه ويوصل للحقيقة الشاملة. لقد رحب الشنتويون بالامتزاج مع العقائد الأخرى ومن ثَم مواءمتها مع ظروفهم. إن كل مذهب بوذى موجود فى اليابان يدين بوجوده تقريبا لتأثير المعابد المنتشرة فوق جبل تنداى بالقرب من كيوتو.

ويؤمن الآخذون بمذهب تنداى بعقيدة الماهايانا العادية وهى أن طبيعة البوذا حاضرة فى كل موجود بشرى، وأن البوذات الأخرى هى جوانب لساكيامونى (وهو بوذا الشخصية التاريخية المعروفة)، وبالتالى فإن أى روح من الأرواح التى يؤمن بها الشنتويون يمكن أن تكون أحد جوانب البوذا. واعترفت الشنتوية اعترافًا كاملا بڤيروكانا(*) Vairocana (p. 345) وبأميدا Amida وغيرهما، والمذكور منهما أولا يعتبره بعض البوذيين أسمى فى بوذيته (استنارته) من ساكيامونى نفسه (ساكيامونى هو بوذا الشخصية التاريخية المعروفة).

مذهب شنجون، المانترايانا، الشكل المتأخر زمنا للبوذية الهندية، الذى ضم إليه عناصر هندوسية وفارسية وصينية وغيرها. يقول بأن الكون كله هو ظهور ثُنَّوى dual للبوذا ڤيروكانا Vairocana، ظهور باقٍ غير قابل للتدمير والآخر مادى. لقد زاد مذهب الشنجون من فتنته بتخفيفه التدريجى لشروط الحصول على الاستنارة (البوذية Bud-dhahood). وعلى أية حال، فرغم نظرية ظهور البوذا ڤيروكانا فى الكون كله فإن تأثير مذهب الشنجون أصبح واضحا من خلال شخصية ڤيروكانا نفسه ـ ڤيروكانا الشمس

(*) وهو دينيشى Dainichi فى مذهب الشنجون.

العظمى أو دينيشى Dainichi. لقد وجد تعريف البوذا السامى الشامل باعتباره هو الشمس أذنا صاغية بين دوائر الشنتويين. فإذا كان كل من أماتيراسو (ربة أنثى)، وفيرونا هما الشمس، فإن الطريق عندئذ يكون واضحا سالكا لتماثل الكامى عند الشنتو مع الأرباب البوذية. وعلى هذا فلم تكن الديانتان: الشنتوية والبوذية سوى وجهين للمعتقد نفسه ـ الثوية الشنتوية.

لقد ناقشنا آنفًا التشابه بين المانترا mantra الهندوسية، والنوريتو norito الشنتوية (التسابيح أو المدائح الشنتوية)، وكان مذهب الشنجون البوذى مجرد تغيير لفظى صينى للمصطلح اليابانى مانترا mantra. لقد كان مذهب الشنجون هو الذى عمل على الإسراع بالتوحُّد بين الشنتو والبوذية لأخذه بفكرة أن للحياة الكونية وجهين. لقد كان الشنجون والبوذية موجودين دائمين غير قابلين للتدمير، بينما كانت ديانة الشنتو وأرواحها ظاهرة مادية وجزئية وكانت محلية سواء فى تأثيرها أم فى مظاهرها. وقد جرى التعبير عن هذه الفكرة بالقول إن البوذية هى الواقع الأساسى honji suijaku: honji، أما الشنتو فهى مجرد مظهر أو أثر مُتَّبع.

وبطبيعة الحال، فقد نتج عن الاندماج بين البوذية والشنتوية كثير من المواءمات الظاهرية، فعلى سبيل المثال، يوجد فى كل ضريح (نُصُب) شنتوى حرم داخلى خاص تم تشييده لأداء العبادات البوذية. لكن كانت هناك آثار أعمق نتجت عن الوعى بالاعتبارات الأخلاقية باستخدام جذع الشجرة الأجرد الذى يرمز به الشنتويون للطهارة والتمامية (قدرة الإنسان على الوصول للكمال). والكونفوشيوسية التى دخلت ـ وفقا للمرويات التقليدية ـ فى بواكير القرن الخامس، لعبت دورها فى تزويد الشنتو بأسلحة أخلاقية، ومع هذا لم يتعدَّ الأخلاقيون الشنتويون الأخذ بالقيم الأخلاقية البسيطة (المقصود : دون إغراق فى المعانى الفلسفية) مثل : الحق والإخلاص والاستقامة الخلقية، هذا كل ما أضافوه إلى جانب تراثهم التقليدى المتعلق بالطهارة (النظافة) بالمعانى التى أوردناها آنفا فى هذا المقال. وعلى هذا، فقبل وفاة كوبو ديشى Kobo Daishi سنة ٨٣٣ بعامين أصدر الإمبراطور اليابانى مرسوما جاء فيه: «الرب ـ رغم أننا لا نراه ـ حاضر ومستعد لإجابة الداعى إذا دعاه إن كان الداعى طاهر القلب، والرب يهب نعمته للرجل الفاضل». (معروف أن ديشى هو مؤسس مذهب الشنجون). وبعد ذلك بحوالى قرن كتب

أمير إمبراطورى : «الأرباب والأرواح عادلة ورصينة لأنها لا تقبل إلا التقوى الدينية للإنسان. هيا لتَدّعُها وقلبك مخلص لتضمن رضاها». هذا «الإخلاص» كان امتدادا لمفهومَى «الاستقامة» و«التصرف الصحيح» عند الشنتويين - طريق ممارسة الطقوس: ويبدأ كتاب منسوب إلى رجال الدين فى القرن الثالث عشر فِى آيز Ise هكذا : الإلهام القدسى أو الوحى القدسى يغمر الداعى (المصلى)، والأمانة هى الطريق للقداسة. فأن تعمل صالحا يعنى أن تكون طاهرا، وأن ترتكب إثما يعنى أن تكون نجسا». لقد أصبح الفاصل أوضح بين الطهارة الخارجية (الظاهرية) والطهارة الداخلية (الباطنية) فى نص كُتِب فى القرن الرابع عشر، وظهر أيضا فى آيز Ise: «إن اغتسلنا بماء البحر وتخلصنا من أقذار الجسم، فتلك هى الطهارة الخارجية (الظاهرية)، لكن إن كنا أطهارا فى عقولنا (أو نفوسنا) وأبداننا اتحدت أرواحنا مع القداسة، فالقداسة فى الإنسان تتحقق على هذا النحو».

ورغم أن محاولة الامتزاج بين البوذية والشنتوية كانت بفعل الجانبين (أى الرغبة المشتركة فى الامتزاج)، إلا أن جهودا جرى بذلها للإبقاء على مراكز الشنتو المقدسة مثل أضرحة (أنصاب) آيز Ise وإزومو Izumo فى نقائها اليابانى (أى دون إدخال تأثيرات غير يابانية عليها)، فلم يُسمح بإقامة معبد بوذى بالقرب منها، ولم يسمح بذكر اسم البوذا فى ضريح أماتيراسو Amaterasu. وعلى أية حال، فإن القبول العام لمبدأ المزج قد عمل على تزويد الشنتوية الخالصة (قبل دخول التأثيرات البوذية عليها) بنوع من المراكز الرئيسية كمنت فيها، أى حاولت الاحتفاظ داخلها على الجذور الشنتوية الخالصة تحتمى فيها من رياح الشنتوية الثنوية (التى تأثرت بالبوذية)، لتظهر خالصة لم يصبها هذا التأثير البوذى إذا دعت حاجة الدارسين الوطنيين (المخلصين للمسحة اليابانية الخالصة) والسياسيين الوطنيين الراغبين فى تحرير الشنتوية من الإضافات البوذية. هل فشلت تجربة التعايش بين البوذية والشنتوية أو بمعنى آخر لم تصبح ذات أثر فعال، رغم التسامح اليابانى، ورغم ميل التفكير اليابانى للتكامل؟

المحاولات الشنتوية للتخلص من المفردات الدينية الأجنبية

أتت دوافع الشنتوية للتخلص من الإضافات الأجنبية من اتجاهات كثيرة مختلفة. لقد كان هناك فى المقام الأول حركة اليوتسو Yuitsu، أى الحركة الشنتوية التوحيدية

(بالمفهوم الوارد فى هذا المقال) التى وجدت نفسها أثناء محاولتها تفادى بعض الهجوم على البوذية (إبعاده عن نفسها) فى حرب مع المذاهب البوذية الأخرى التى راحت تتسلل إلى الشنتوية، وكذلك مع الجماعات الصينية غير البوذية. هذه المدرسة الأساسية (الحركة التوحيدية اليابانية) التى تمخض عنها الفكر فى القرن الخامس عشر، كانت فى الحقيقة مزجا بين مذهَبى الشنجون والتنداى، أو بتعبير آخر محاولة توفيقية بينهما، وبينهما وبين عناصر فلسفية صينية ممثلة فى الأساس فى فكر الكونفوشيوسية الجديدة فى الصين فى عهد أسرة سُنّج Sung. وتمت استعارة نظريات من مذهب ين - يانج Yin - Yang (عناصر إيجابية وأخرى سالبة ـ انظر بعد ذلك المبحث الذى يتناول الكونفوشيوسية) ومدارس العناصر الخمسة التى تقول بأن «الرب الواحد هو ربنا كونيتوكوتاشى Kunitokotachi» (وفقا للحوليات الأولى هو الكامى الأول الذى ظهر للوجود ولم يكن سواه)، وهو أفضل من ربة الشمس (أو سابق عليها) وهذه الأولوية أو الأسبقية ترجع لكون ربة الشمس لم تكن خالصة تماما من التلوث (النجاسة).

والموحِّدون(*) uniterians عملوا على تزعم الطريق الذى يؤوّل كل العناصر الأجنبية التى لم يكونوا قادرين على استبعادها. لقد كان من رأيهم أن «الشنتوية هى النبع الذى استقت منه الكونفوشيوسية والبوذية وسائر الأديان».

لقد كان هذا شكلا آخر من أشكال التخلص من الثنوية الشنتوية (المتأثرة بالبوذية)، لكن هذا التخلص أو الإنكار تم باستخدام أفكار الشنتوية الثنوية ومصطلحاتها نفسها. والمنتخبات الأدبية اليابانية المعروفة باسم وارانجو Warango التى كُتبت فى منتصف القرن السادس عشر، يسجل الفصل الأول فيها أكثر من مائة وسيط روحى oracle معّزوّين إلى أشكال مختلفة من الكامى، ويضم أمثلة ممتازة على التراجع عن الثنوية الشنتوية. والآن جرى تحول فى الشنتوية (للابتعاد عن البوذية أو جعلها منبثقة عن الشنتوية)، فبدلاً من تفسير الكامى الشنتوى باعتباره أفاتارات avataras من بوذا السماوى، أصبح كل البوذات، والبوذيساتفات وكل أرباب البوذية مجرد تجسدات محلية للأرواح الشنتوية الأساسية. «فبوذا جوتاما الذى وُلِد بالهند، والحكماء الثلاثة فى الصين : كونفوشيوس ولاو تسو Lao - Tsu وين هوى Yen Hui (حوارىّ كونفوشيوس)

(*) بالمعنى الوارد فى هذا السياق .(المترجم).

ليسوا أكثر ولا أقل من الكامى اليابانى نفسه. وقد تسأل لمَ اتخذ الرب الواحد هذه الأشكال المختلفة؟ إن هذا - ببساطة - لأنه واحد، ولأنه يريد أن يوحى لنا بالحقيقة نفسها، فاتخذ أشكالا مختلفة ليتواءم مع ظروف كل إنسان فيتمكن من إبلاغ تعاليمه وفقا للأحوال».

لقد استعارت الشنتوية الجديدة ما أضافته إليها متعلقا بالأخلاق، وأفكار الرحمة والحب من الأديان الثنوية dualist المشاركة لها (المقصود التى تقتسم معها أفكارا دينية أخرى مشتركة)، فنحن نجد رب إتسوكوشيما Itsukushima يعلن : «مع أننى أكره أن أدعو للظالمين، إلا أننى أفعل ذلك تباعا، لأننى مفطور على الحب والرحمة غير المشروطيْن». وتلك صيحة بعيدة المدى تتجاوز مجرد الطهارة الطقسية (الشعائرية) ومجرد الالتزام بما هو صحيح. وعلى النحو نفسه نجد الديميوچن Daimyojin فى ضريح كاسوجا Kasuga فى نارا Nara يعلن: «رغم أن رجلا قد يقدم لى غرفة نظيفة لطيفة ويتقرب إلىَّ بكنوز الأرض الغالية الثمينة النادرة، إلا أنه إذا كان خائنا جشعا فظا فإننى لا أشرفه بزيارة بيته. أما الشخص الحزين على والديه اللذين فقدهما، فرغم أنه «نجس» أو «غير نظيف» ولا يستطيع دعوتى، وله أن يتوقع حضورى فى مسكنه إن كان دائما طيب القلب رحيما بالآخرين، لأننى أنا الكامى Kami، حقا وصدقا تجسيد للرحمة».

وفى جوانب بعينها نجد تأثير عقيدة شينجون ما زال واضحا : «إن ربتنا ربة الشمس، قد أظهرت نفسها (تجلت) فى سوريا Surya (رب الشمس عند الهندوس) أو فى ماها ڤيروكانا Maha Vairocana فى العقائد البوذية. وعلى أية حال، فربة الشمس هذه نفسها قد جلَّت نفسها أيضا فى شكل التنِّين رب البحر.. وكل الأشياء الأخرى فى الكون.. ليست سوى ظهورات أو تجليات مختلفة للموجود الأسمى Supreme Being». هذه الاتجاهات القائلة بوحدة الوجود (كون الإله والكون شيئا واحدا) مختلفة اختلافا كبيرا عن فكرة تعدد الأرواح المهيمنة Polydaemonism التى سادت الشنتوية الأولى، وفكرة وحدة الوجود هذه موازية للفكرة نفسها فى الفكر الأميدى Amidist.

وقد ساق الأب السابع (أو الراعى السابع) لمذهب الچودو Jodo (أو مذهب الأرض الطاهرة) الأدلة على أن أميدا Amida كلى الحضور أو كلى الوجود (موجود فى كل

مكان Omnipresent)، بينما نجد لاهوتيِّى مذهب شن Shin الذين كانوا يشعرون بميل متزايد للتوحيد أكثر مما يشعر لاهوتيو المذاهب البوذية الأخرى فيقولون ما هو أكثر من هذا : «الأرباب، والبوذات والبوذيساتفات متعددة، لكن مادامت جميعا أجسادا فرعية لأميدا Amida، أو بتعبير آخر خارجة منه، فيكفى أن نعبد البوذا الواحد أميدا، وليس من الضرورى أن نعبد هؤلاء الأرباب المتعددين»[١] .

وعلى أية حال، فنتيجة الجهود التى قام بها علماء القرن الثامن عشر فى مجال (التعليم الوطنى) لم تعد حركة إحياء دين الشنتو معتمدة على نماذج بوذية أو كنفوشيوسية فى تفسيرها للأفكار الشنتوية. لقد أمكن تخليص الشنتوية وتطهيرها من كل هذه العناصر الدخيلة عليها، حالما قدم الثلاثة : كامو مابوشى Kamo Mabuchi وموتورى نوريناجا Norinaga وهيراتا أتسوتين Hirata Atsutane المكنسة أو المكشطة لإزاله طبقة التراكمات الأجنبية، والمفتاح الخاص بصندوق الكنوز اليابانية الموجود فى خلفية الروح اليابانى، وما كان لهؤلاء الثلاثة أن يقدموا هذا إلا ببحثهم فى الكلاسيات اليابانية (أو التراث اليابانى الكلاسى). لقد ساق كل من موتورى وهيراتا الأدلة الدينية على أن اليابان كانت هى أرض الأرباب، وظل يحكمها بلا انقطاع أباطرة هم أبناء الشمس بتناسق كامل فى الفكر والمشاعر مع ربة الشمس نفسها، وقد وُهب الحاكم والشعب القدرة على معرفة ما يجب فعله وما يجب تركه، فقلوب اليابانيين دوما طاهرة، والقلب الطاهر لا يحتاج لتعاليم أو قوانين أخلاقية. لقد اقترب مابوشى اقترابا كبيرا من الطاوية فى دفاعه عن «الطريق الطبيعى» أو «طريق الطبيعة»...».

وفى مواجهة الإحياء الشنتوى هذا لم تمتلك البوذية إلا القليل من القدرة لتحدى الإحيائيين الشنتو، ولم تمتلك إلا القليل من القدرة لدعم عقيدتها بما يتفق مع طلبات التجار والطبقات الصاعدة. لقد كان العصر من الناحية الاجتماعية مثيرا. لقد أصبح لدى رجل الشارع وعى جديد وثقة بالنفس، وكان كل ما فعلته البوذية هو تقديم مذهب جديد لا يمكن تصوره ـ إنه فرع من المذهب زنّ Zen، وهو مثال صينى كئيب. ولم نسمع أبدا أى دفاع روحى عن البوذية فى هذه الأعوام لمواجهة تحدى مفكرى الحركات

---

(١) Elliot, Japaneese Buddhism, P.380.

الشنتوية، كما لم يكن هناك تحقق من أن الشنتوية بنزع نفسها من البوذية، إنما تُفْقر نفسها. لكن كان إلى جوار الجهود المبذولة لتطهير الشنتو من الثنوية العقدية، اتجاه آخر نحو نوع جديد من الثنوية ممثلة فى مذاهب عملت على تقريب أفكارها عن الفلاحين والصناع ممن كانت المؤسسة الدينية الشنتوية الرسمية قد رفضتهم.

تنرى : مذهب شنتوى Tenri

كثير من الأفرع «الثلاثة عشر الكبيرة big thirteen» مما يسمى المذهب الشنتوى ذو علاقة هشة جدا بالشنتوية الخالصة، فيما يتعلق بأمور العقيدة، بمعنى أن المشترك العقائدى بين هذه المذاهب والشنتوية الخالصة قليل جدا. وهذه الصلات الهشة لم تحدث إلا فى وقت كانت فيه هذه المذاهب تبحث عن الاعتراف، أى تبحث عن وسائل تجعل الشنتوية الخالصة تعترف بها، وكان هذا فى الأعوام الأولى من فترة ميجى -Mej ji (١٨٦٨ - ١٩١١) حيث كان الاتجاه فى هذه الفترة مناهضا للبوذية بشكل قوى، وحيث كانت المعركة لدمج الدينين والتى تمت تحت راية الشنتو تكاد تنجح.

وكى أنهى مبحثى هذا عن عقيدة الشنتو، سأستعرض هنا بإيجاز شديد بعض أفكار أكثر مذاهبها انتشارا تنرى كيو Tenri - Kyo ومعناها (دين الحكمة المقدسة)، الذى تُعد مدينة تنرى الجديدة هى مركزه. وتقع تنرى هذه والتى تم تأسيسها مؤخرا، لذا سميت تنرى الجديدة، على بعد حوالى ستة أميال إلى الجنوب من نارا Nara فى قلب ياماتو Yamato. وتنظيم مذهب تنرى (أو دين الحكمة المقدسة) مَدِين كثيرًا للبوذية (فهو مدين لها على سبيل المثال بالترتيب الهيراركى (التصاعدى) لمؤسساته الدينية -Church es)، كما أنه مدين لها بكثير من جوانب طقوسه وتقاليده الغريبة تماما عن الشنتوية، وهو مدين لها بالعبادة الجماعية (صلوات الجماعة) وبالصيغة الأساسية فى هذه العبادة (Namu Tenri Ono Mikoto). وكثير من عقائد التنرى مستقاة من المكان الذى ظهرت فيه ومن الظروف الخاصة لمؤسِّسة المذهب ناكاياما ميكى Nakayama Miki التى انحدر منها آباء المذهب (المعنى أقرب ما يكون إلى شيوخ المذهب). وكانت ميكى نفسها بوذية مؤمنة بمذهب الأرض الطاهرة قبل أن تتلقى وحيها (أو إلهامها -her rev elation) فى سنة ١٨٣٩. والمؤسسة الدينية (النص: Church) التى أسستها ارتبطت لفترة قصيرة بأحد مذاهب (مؤسسات) شنجون. وجرت التقاليد أن يكون من أخلاف

ميكى الإناث «الأخت الكبرى» لتقوم بدور العذراء الطاهرة الراقصة فى الضريح المحلى (ضريح الأوياماتو the O-Yamato Shrine). وقد حظى هذا برعاية بيت يوديشا Yodi-sha وقت الإحياء الشنتوى وبالتالى يمكن عزو هذه الشنتوية إلى يوديشا، وقد امتزجت هذه الشنتوية اليوديشية بأفكار الكونفوشيوسية الجديدة. لقد كان ثمة مجال فسيح هنا لتوظيف الاتجاه الانتقائى العريض عند اليابانيين.

ففى المقام الأول وجدنا مذهب تنرى يقبل إلى حد كبير حكايات الحوليات الصينية الأولى، وإن كان يضيف لها تفاصيل يمكن تتبع جذور كثير منها فى المعارف والتقاليد اليابانية، وذلك ليسد - أى مذهب تنرى - ما به من قصور فى الأساطير المقدسة.

وكثير من العقائد المرتبطة بالرب عند التنرى (أونو - ميكوتو Ono Mikoto) تأثرت بمذهب الأرض الطاهرة وفكر الشنجون. والمصطلح المستخدم فى الشرائع المقدسة عند التنرى (التى تشكل كتابات ميكى جانبها الأكبر) تغير من المعنى الغامض غير المحدد للكامى ليصبح بمعنى الشمس والقمر (تسوكيهى) Tsukihi - وهى كلمة منحوتة إلى كلمة أقرب وأكثر تشخيصا وهى (أويا Oya) أى (الوالدين). والمصطلح (تسوكيهى) (وهو المصطلح الذى يُستخدم فى الأساس فى سياقات ميتافيزيقية) يتم إظهاره أيضا لوصف الأرباب الآخرين الذين هم بالنسبة لمذهب تنرى وحى من الربوبية العليا وجوانب منها - تماما كما أن كل رب هو فرع من الرب المهيمن أميدا Amida فى مذهب الجدود، ومذهب شن Shin.

وهناك أيضا فى فكر مذهب تنرى بعض التأثيرات من مذهب شنجون البوذى ومن الشنتوية الثوية، فيما يتعلق بتوازن ظهورات الأرباب العشرة مع القداسة (أو الربوبية) البوذية : فدينيشى Dainichi - على سبيل المثال (هو بالنسبة لمذهب شنجون : فيروكانا) قد أصبح الآن مجرد ظهور (تَجلٍّ) لكاشيكون Kashikone وهو أحد أرباب مذهب تنرى العشرة. وهو كامى فى الفكر الشنتوى التقليدى، بعد أن فقد ارتباطه المقدس بأماتيراسو Amaterasu. وعقيدة مذهب تنرى عن الشر مرتبطة بوضوح تام بأفكار الشنتو. لقد خُلق الإنسان بواسطة الكامى Kami، وجسده قرض من الرب (أقرضه الرب إياه) لكن عقله وروحه حُرًّان ورهن إشارته (إشارة صاحب الجسد). والإنسان فى الأصل وُلد صالحا «لقد رحت أتطلع للعالم طوال العصور فلم أجد شرا»،

(Ofudesaki 52) وإنما ظهر الشر فى قلب الإنسان فى شكل الهفوات أو الزلات الثمانى للقلب، والأتربة الثمانية، من هنا جاء الشر. فالمرض والأوبئة والنجاسة التى أشارت لها الشنتوية الأولى إنما هى إشارات ظاهرية (خارجية) أرسلتها السماء كغبار على القلب. «فكل أشكال المرض ليست إلا زلات من زلاَّت القلب». «وهناك بخل وجشع ورغبة وانحراف وشهوة وغرور» (Ofudesaki, III 95-6) والعلاج من مثل هذا المرض سهل، إذا أزاح الإنسان هذا الغبار من قلبه، وهذا يكون بإخلاص القلب كلية لعقيدة الرب الأب (الرب الممثل للأبوين Parentdeity) وخدمة تنرى. «إذا أديت هذه الخدمة - أى العبادة على مذهب تنرى - فسيختفى هذا الغبار. فإذا قبل الرب حقا قلب الإنسان، فسيتم كنس كل هذا الغبار». (Ofudesaki,8, 223).

إن إزالة الغبار والقذارة - إذًا - هى من بين الاعتبارات الأساسية التى لم تبعد كثيرا عن الشنتوية فى شكلها الأصلى، فالشر عند مذهب تنرى قذارة والخير نظافة. ومما يربط مذهب تنرى أيضا بالشنتوية الأصلية هو التركيز على طقوس الخصوبة. إن انتشار المعتقدات التى أصبح يُنظر إليها نمطيا على أنها عقائد شنتوية، يشير إلى أى درجة أصبح (طريق الكامى Way of the Kami) هو الطريق (الطبيعى) لليابانيين.

(٩)
الكونفوشيوسيَّة

بقلم
ا. س. جراهام
مُحاضِر الدراسات الصينية الكلاسيّة
مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية - جامعة لندن

مقدمة

عندما نتحدث عن الأديان الحيّة، فإن حديثنا عادة ما يتناول الفلسفات والأديان معا. لكن فى كل مجتمع، نجد أنَّ المعايير التى يحكم بها الناس فى معظمهم على السلوك العملى، وعلى الطريق التى يتصورونها لأنفسهم فى هذا العالم، هى معايير غالبا ما تكون مُستقاة من الدِّين الذى يؤمنون به، وغالبا ما تتعارض تصرفات أفراد هذا المجتمع وطرائقهم مع معايير هذا الدين. وفى بعض الأحيان يُقال إن هذا الاتجاه اتجاه حديث وأوروبى، نظرًا لانحدار تأثير الدين طوال القرون القليلة الأخيرة، ولكن مجموعة القوانين التى يخضع لها الناس فى البلاد المسيحية، كمجموعة القوانين الأرستقراطية المتعلقة بالتشريف (أى تشريف أفراد الطبقات الأرستقراطية) والتى تسمح بممارسة الزِّنى مع نساء أتباعهم، والمتعلقة بالأمر بإجراء مبارزة بين اثنين حتى عندما يكون المتبارزان قد تم حرمانهما من رحمة الكنيسة - مثل هذه القوانين كان معمولاً بها رغم تعارضها مع المسيحية. والمسيحى العادى لا يَعْدم وسيلة للالتزام بالتعاليم الأخلاقية للمسيح، إلاّ أنه يرفض - ضمنيا - بشكل دائم كثيرا من عناصرها. إنه يؤمن أنه من قِصر النظر ألاّ يضع أمور الغد فى اعتباره، أو بتعبير آخر يجد من قصر النظر ألاّ يتحوَّط للمستقبل، كما أنه يؤمن بضرورة أن يكون قَسَمهُ فى المحكمة

وهو فى حالة وعى كامل بما يُقسم عليه، كما يؤمن أن من يدير خدّه الأيمن لمن صفعه على الأيسر أو العكس، جبان. ولا نحن نستطيع أن نؤكد أن النظرة للحياة المنعكسة فى الدين تتمثل منعكسة فى الشعب المؤمن بهذا الدين، مع أنَّ الدين يشكل جزءا من عقل هذا الشعب. فالبوذية دين سلبى Nay saying، يرفض الحياة ويعتبرها معاناة ويرنو للخلاص منها، ومع هذا فعندما يكون المرء فى بلد بوذى فإنه لا يستطيع مقاومة الانطباع الذى مؤدَّاه أنه من بين أكثر شعوب الأرض حيوية وإيجابية بل وجاذبية لا تُقهر.

يجب أن نميّز بين مجموعة الأعراف (القوانين العرفية) التى يقبل غالبية الناس ـ أو غالبية أفراد طبقة ـ تطبيعها، وبين الأديان العالمية التى تؤثر فى حضارات بعينها دون أن تتغلغل فى الأعراف المتَّبعة (الأعراف جمع عُرف). وفى الصين نجد هذا الفصل أكثر وضوحًا منه فى أوروبا، وأكثر مدعاة للفت النظر أيضا، ففى أوروبا قد تكون الطبيعة الحقيقية للمعتقدات التى يعتمد الشخص عليها فى أفعاله، مختفية وراء المسيحية التى تُغلِّف طبيعة هذه المعتقدات. فما يُقال له فى الغرب «كونفوشيوسية» ليس دينا، وإنما هو النظرة التقليدية للحياة عند الطبقة العليا الصينية، وطرائق تصرفها، طوال ألفَىْ سنة حتى ثورة سنة ١٩١١. لم يكن كونفوشيوس مؤسِّس دين ولا كان فيلسوفا، وإنما كان رجلا مهذبا (چنتلمان) كان إحساسه (أو كانت فطرته) بما يجب فعله وما لا يجب فعله كبيرًا، لدرجة أن معاييره لما يجب وما لا يجب أصبحت هى المعايير المعمول بها منذ قال بها. والصينى الذى يسأل أسئلة أكثر عمقا من أسئلته عن كيفية تصرفه كابن أو كأب، وكيفية تصرفه كمسئول مخلص، وإنما يبحث عن فلسفة باطنية أو دين، فعليه أن يتوجه إلى الطاوية Taoism أو البوذية. وهذا لا يعنى أنه بفعله هذا (اتجاهه للطاوية أو البوذية) لم يصبح كونفوشيوسيًا، فإذا لم ينسحب من الدنيا، لأمكنه أن يكون كونفوشيوسيا وطاويا أو بوذيا فى الوقت نفسه. وسيبدو هذا غريبا إذا تصوَّره المرء على نحو ما يتصور أن يكون المرء مسيحيًا ومسلمًا فى الوقت نفسه، لكن الأمر ليس كذلك، وإنما أقرب ما يكون إلى أن يكون المرء مسيحيا ورجلا مهذبا (چنتلمان) فى الوقت نفسه.

لقد دخلت البوذيةُ الصينَ قادمة من الهند فى حوالى الوقت الذى كانت فيه المسيحية تنتشر من فلسطين فى الإمبراطورية الرومانية، وبدا أنهما (المسيحية والبوذية) قد حققتا القدر نفسه من النجاح لعدّة قرون. لكن البوذية ـ على عكس

المسيحية فى أوروبا ـ لم تتخل تماما عن التراث الأخلاقى للطبقة الحاكمة الصينية، وبعد حركة الإحياء الكونفوشيوسية التى قادها هان ـ يو Han Yu (٧٦٨ ـ ٨٢٤)، استعادت الطبقة العليا الصينية وعيها بنفسها كمجموعة ذات قيم متعارضة مع البوذية، وبدا الاتجاه الدنيوى العلمانى للكونفوشيوسية السلفية (أو الأصولية) قادرا على مواجهة البوذية، وقاد هذا الاتجاه هُو ـ يِنّ Hu yin (١٠٩٨ ـ ١١٥٦): «الإنسان كائن حى، والبوذيّة لا تتحدث عن الحياة وإنما عن الموت. وأمور البشر مرئية، بينما البوذية لا تتحدّث عما هو ظاهر وإنما عما هو خفى. وبعد أن يموت الإنسان يصبح شبحا. إن البوذيين لا يتحدثون عن بشر وإنما عن أشباح، بينما ما لا يستطيع الإنسان تجنبه هو السلوك فى هذه الحياة العادية التى يحياها الناس. والبوذيون لا يتحدثون عما هو عادى مألوف وإنما عما هو مُعْجِز. وما يُحدد كيفية مسلكنا هو المبدأ الأخلاقى، والبوذية لا تحدثنا عن المبدأ الأخلاقى وإنما تحدثنا عن خداع الحواس. إن ما يدخل عقولنا ونكرسها له هو الميلاد وما يسبقه من موت، بينما البوذية تحدثنا عن الماضى وعن حَيَوات (جمع حياة) فى المستقبل. إن الرؤية والسمع والفكر والنقاش هى الوسائل الحقيقية للبرهنة، أما البوذيون فلا يأخذون بذلك وإنما يحدّثوننا عما لا يمكن للعين أو الأذُن أن تدركه، وهو ما لا يمكن الوصول إلى حقيقته بالتفكير أو النقاش».

ولابد أن نركّز هنا على أن «الكونفوشيوسية» مجرد اسم أطلقه الأوروبيون عليها اعتقادا منهم أنّها دين أسّسه كونفوشيوس، على نحو ما أسّس المسيح الدين المسيحى وعلى نحو ما أسس محمد ﷺ دين الإسلام. لكن عندما يريد «الكونفوشيوسيون» تسمية أنفسهم فهم لا يُعزون أنفسهم إلى اسم هذا المؤسس المفترض (كونفوشيوس)، وإنما يُطلقون على أنفسهم لفظ «چو Ju» وهى كلمة أصولها غير مؤكّدة، وهم يتحدثون عن مبادئهم بعبارات على طريق «طريق الحكماء»، «طريق القدماء». هذا «الطريق» (طاو Tao) الذى هو فى الأساس نظام حكم وقواعد سلوك لابد أن يلتزم بها أفراد الطبقة الحاكمة، وُجد منذ زمن قديم (لا يمكن تذكره). وفى أزمنة قديمة تم تطبيق قواعد هذا الطريق بشكل تام على أيدى الحكماء مثل ياو Yao، وشون Shun، ويو Yu مؤسس أسرة هسا Hsai الحاكمة (التى حكمت وفقا للتواريخ المتواترة فى الفترة من ٢٢٠٥ إلى ١٧٦٧ ق. م.)، وتانج T'ang (مؤسس أسرة شانج التى حكمت فى الفترة من ١٧٦٦؟ إلى ١١٢٣؟ ق. م.)، والملكين وِنّ Wen ووُوُ Wu ودوق شو Duke of Chou مؤسِّسى أسرة شو Chou (١١٢٢؟ ـ ٢٥٦ ق. م.) الذين نعمت الإمبراطورية فى ظلِّهم بحاكم مثالى. ومنذ

سقوط أسرة شو Chou وظهور السادة الإقطاعيّين كحكام لدويلات مستقلة بالفعل، لم تعد قواعد طريق الحكم the Way تُطبَّق بشكل كامل. وكان آخر هؤلاء (الحكماء) هو كونفوشيوس الرجل الحكيم الكامل الصلاح (٥٥١؟ - ٤٧٩؟ ق. م.) وكان عالما من دولة لُو Lu الإقطاعية الصغيرة، وانطلق كونفوشيوس عبر الصين باحثا عن حاكم يرغب فى تطبيق الطريق the Way (المقصود طريق الحكماء الآنف الذِّكْر) لكنه لم ينجح فى مسعاه، وعلى هذا فطريق الحكماء لا يُنسب أساسا لكونفوشيوس. وإذا كان الدارسون يذكرونه أكثر مما يذكرون غيره من الحكماء فليس إلاّ لأنهم يعرفون عنه أكثر مما يعرفون عن غيره، فمن سبقوه ضاعت ملامحهم التاريخية حتى فى الأساطير.

الكلاسيّات

كُتبُ الكونفوشيوسية المقدسة هى (الكلاسيّات) أو (الكلاسيكيّات) التى تبلغ - فى الأساس - ستة تُشكل كل الأسفار الباقية التى يُعتقد أنها كانت موجودة زمن كونفوشيوس. وهى: سفر **الأودَات**(*) Odes وهى مقتطفات من الأغانى القديمة، وسفر **التاريخ** History وهو مجموعة من الوثائق تُعزى إلى أباطرة ووزراء منذ عهد ياو Yao إلى بداية حكم أسرة شو، وسفر **الطقوس** (أو الشعائر) Rites وهى خلاصة للطقوس المتبعة، وسفر الموسيقا الذى فُقد ولم يعد موجودا الآن، وسفر الشانجات Changes أى الكهانة أو الرجم بالغيب وقد أُلحقت به ملاحق فلسفية، وسفر **حوليات الربيع والخريف**، وهو تسلسل زمنى لدولة لو Lu. ووفقا لما هو متواتر (وهو ما يرفضه الباحثون المعاصرون)، فإن كونفوشيوس قام بتحرير بعض هذه الأسفار الكلاسية (الكلاسيّات) بل وكتب بنفسه سفر حوليات الربيع والخريف Spring and Autumn Annals وملاحق الشانجات Changes. فموثوقيّة هذه الكلاسيّات تكمن فى كونها تتابعت أو تُنوقلت من حكيم إلى حكيم من ياو Yao إلى كونفوشيوس. وبحلول أسرة سونج Sung الحاكمة (٩٦٠ - ١٢٧٩م) زاد عدد هذه الكلاسيات الست لتصبح ثلاثة عشر سفرا، وذلك بإضافة أسفار معزوّة إلى أسرة شو Shou، بما فى ذلك المنتخبات الأدبية analects التى تضم أقوال كونفوشيوس وسفر منكيوس Mencius وهى أقوال أشهر الحكماء من أخلاف منكيوس (٣٧١؟ - ٢٨٩؟ ق.م.). هذه الأعمال كوّنت أساس تعليم أفراد الطبقة الحاكمة الذين كانوا يعتزون بتلقيهم هذا النوع من التعليم، كما كانت

(*) أى سفر الأغانى أو القصائد الغنائية، وهو ما تعنيه كلمة odes. (المترجم).

تمثل الكتب المقررة التى يتحتم على أفراد الجهاز الإدارى استيعابها. ومن خصائص الكونفوشيوسية أن كلاسيّاتها قامت على مراسيم أو قرارات إمبراطورية، بينما تقوم المجامع الكنسية فى المسيحية (p.60) بإقرار الشرائع المستقاة من الكتاب المقدّس المسيحى.

الأصول

اقتناع الطبقة الحاكمة الصّينية أن قواعد سلوكها قد وصلتها دون تغيير من الماضى السحيق لم يحسم - بطبيعة الحال - أصولها بالنسبة لنا. فرغم أن الحضارة الصينية هى الأكثر استقرارًا (تتابعا واستمرارا) فى تاريخ العالم، إلاّ أنها شهدت لا تحوّلات تدريجية فحسب وإنما حركات ثورية عنيفة أيضا، خاصة ما حدث من انتقال من النظام الإقطاعى إلى النظام البيروقراطى فى القرن الثالث قبل الميلاد. فالمعتقدات التقليدية للطبقة الحاكمة تطورت تطورا بطيئا منذ بداية التاريخ الصينى دون أى انقطاع يمكن مقارنته على سبيل المثال بانقطاع المسيحية من اليهودية، أو بتعبير آخر منذ أصبحت المسيحية دينا آخر غير اليهودية، لكن هذه المعتقدات الصينية الآنف ذكرها جرى تطويرها بتدريج دقيق جدا، وبهدوء شديد، عن طريق مفكّرين راحوا يعيدون تفسير النصوص القديمة. ورغم أن كونفوشيوس لم يدَّع أنه الأصل فى هذه التعاليم، ولم يدّع له ذلك أىّ تابع من أتباعه، فالذى لا شك فيه أنه كان أعظم المجدّدين فى هذا (الدين)، فحتى تحقق انتصار مدرسته (منهجه) فى القرن الثانى قبل الميلاد لم يحاول أى حاكم أن يتبع الطريق the Way (طريق الحكمة) الذى عزاه كونفوشيوس للقدماء.

ويكاد يكون تاريخ الصين التقليدى قبل قيام أسرة شو Chou (١١٢٢؟ ق. م.) أسطوريا فى جملته، رغم أن علماء الآثار استخلصوا بعض المعلومات عن أسرة شانج Shang السابقة عليها. والمعتقدات المنعكسة فى آداب عصر أسرة شو الباكر ظلّت باقية فى هذه الكلاسيات الآنف ذكرها دون تغيير جوهرى عن معتقدات كونفوشيوس. لكن عندما نترك هذه المعتقدات ونعود إلى المعتقدات التى كتبها كونفوشيوس سندرك بوضوح مدى التطور فى المعايير الأخلاقية، ومدى النقلة التى حدثت مما هو قُدسى إلى ما هو بشرى. ويبدو بوضوح أن كونفوشيوس نفسه كان واعيا بهذه الفروق. لقد اعتبر نفسه «متَّبعا لا مُنشِئا، واثقا فى القدماء ومحبًا لهم..» (Analects,7,I). لقد كانت مهمته (فيما قال) هى إلقاء الضوء على تعاليم دوق شو Duke of Chou ومؤسسى أسرة شو

الحاكمة، بدراسة الكتب (الأسفار) القديمة والتقاليد القديمة والطقوس القديمة والموسيقا القديمة. إننا نجده مثلا يقرأ الدروس الأخلاقية فى أغانى الحب من كتاب الأودَات Book of Odes (المعنى الحرفى: سِفّر الأغانى)، تماما كما يردد اليهود والمسيحيون ترنيمة سليمان.

ومن الخطأ أن نفكر فى كونفوشيوس كنبى يدّعى أنه تلقّى وحيا أو كفيلسوف يحتكم للعقل، فهو لم يدّع سلطانا فوقطبيعى وقلما يورد تعليلات عقلية. لقد قدّم لنا نفسه ببساطة كرجل مهذّب (چنتلمان) نضج إحساسه بما هو صواب بدراسته الواعية لأفضل النماذج التى يجب احتذاؤها. فالأخلاق القائمة على الأعراف (جمع عُرف) لا تحتاج إلى تبرير إلاّ «تلك التى هى فى حاجة إلى شرح كيفية وضعها موضع التطبيق»، وإن شخصا مثل كونفوشيوس قام بتنقية التراث الأخلاقى دون أن يصطدم معه أو يقطع تواصلهُ لم يكن فى حاجة إلاَّ إلى القول: «هكذا كان يتصرف الناس فى العصر الذهبى Golden Age، رغم أن معظم الناس فى عصور الانحطاط هذه يتصرفون بشكل مختلف».

وقبل إعادة تفسير الماضى التى قام بها كونفوشيوس بفترة، كانت ـ أى إعادة التفسير هذه ـ مقبولة بشكل عام، أو بتعبير أوضح إن كونفوشيوس لم يكن هو أول من حاول إعادة تفسير الماضى، فبين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد ظهر الخلاف بين المدارس (المذاهب) المتصارعة، وادّعى معظم هذه المذاهب موثوقية القدماء أو بتعبير آخر كونهم موضع ثقة، وراحوا يقتبسون من الأودَات (سِفّر الأغانى) وكذلك من سفر التاريخ، بالطريقة نفسها التى سار كونفوشيوس على نهجها. وكانت هذه الفترة التى فعلوا فيها هذا فترة حرب مستمرة: فقد كان مالكو الإقطاعات الكبار فى ظل نظام شو Chou الإقطاعى، وكانوا بالفعل مستقلين زمن كونفوشيوس، يحمل الواحد منهم لقب (ملك)، وكانوا يتقاتلون للسيطرة على الإمبراطورية. وادعت كل مدرسة (مذهب) من هذه المدارس المتنافسة أن تطبيق منهجها هو الذى سيعيد الانضباط السياسى. وكان الكونفوشيوسيّون مثل منكيوس Mencius وهسون ـ تسو Hsun -Tzu يروْن أنّ هذا لا يكون إلاَّ بالعودة إلى المعايير الأخلاقية المفترضة للقدماء، أما مو ـ تسو Mo-tsu فرأى أن هذا يكون بالحب الشامل Universal Love، ورأى الطاويون أن هذا لا يكون إلاّ برفض المطالب أو الرغبات المفتعلة (السطحية) التى نشأت عن الحضارة، ورفض

الفنائية mortality التى تقيدها، والعودة إلى «الطريق Way الطبيعى» أو الطاو Tao، وكان من رأى المشرّعين أن هذا لا يتأتّى إلاّ بَأن يحل القانون فى الدولة، وتحل الحرب بين الدول، محل الأخلاق. وكان توحد الإمبراطورية بانتصار أسرة دولة شن Ch'in فى سنة ٢٢١ ق.م. وقيام بيروقراطية مركزية محل النظام الإقطاعى نتيجة العملية الصارمة التى لا ترحم والتى أخذت بها هذه المدرسة الأخيرة (مدرسة المشرعين). لكن خلال حكم أسرة الهان Han (٢٠٦ ق.م. ـ ٢٢٠م) صعد نجم الكونفوشيوسية بسرعة فى ظل بيروقراطية استمرت ألفَىْ عام. وعلى هذا، فالتعاليم الأخلاقية التى تعود أصولها إلى نظام النبالة الإقطاعية المتوارث والذى تم توظيفه لخدمة الحرب وممارسة الألعاب الرياضية فى الهواء الطلق أصبحت أخيرًا تمد جذورها فى تربة مختلفة فى نوعها تماما ـ حيث طبقة عليا جديدة، وسكان مستقرون، ومتعلمون لا يحمل أى منهم ألقابا متوارثة ولا يهيمن أى منهم على السكان، وإنما تتم الهيمنة من خلال الجهاز الإدارى.

لا يمكن تطبيق الطريق الكونفوشيوسى فى الحياة إلاّ فى مجتمع نمطى واحد، أو بتعبير آخر إلاّ فى نوع واحد من المجتمعات، ومن المفترض أن العالم الطبيعى هو انعكاس لهذا المجتمع. فكل ما يجرى على الأرض إنما هو «تدبير السماء decree of heaven» ولكل شىء مساره المنتظم الذى يَسير فيه، إنه «طريق السماء Way of heav- en» ـ تتابع النهار والليل، تتابع الفصول الأربعة، السلوك المتسق لكل من الأب والابن، والحاكم والوزير، والزوج والزوجة، والكبير والصغير، والصديق وصديقه. كل هؤلاء تحت السماء (المقصود بالعالَم هو الصين) وكل من تحت السماء هو تحت الإمبراطور الذى هو ابن السماء Son of heaven الذى له سلطانه لتطبيق قرار السماء (تدبير السماء). ومن خلال هذا التناسق الشامل أصبح للسلطان الأخلاقى (المعنوى) للإمبراطور وممارسته للطقوس، تأثيرات فورية وسحرية على النظام الطبيعى والاجتماعى. ولم يكن الأباطرة الحكماء القدماء فى حاجة لأن يحكموا على الإطلاق مادامت الطاقة الأخلاقية (أو المعنوية) المنبثقة منهم كانت كافية لتحقيق السلام والرخاء. يقول كونفوشيوس (Analects 15,4): «ـ أليس هو شُن Shun الذى يحكم دون أى فعل أو تعبير آخر دون أن يحرّك ساكنا

ـ لم يقم بعمل (المقصود ممارسة الحكم)

ـ إنه لا يفعل غير أن يجلس بوقار مُولّيًا وجهه شطر الجنوب».

هذا المفهوم عن مكانة الإنسان فى الدنيا قديم جدا ويمكن تتبعه فى الماضى بقدر ما يمكننا الإيغال فى ماضى الصين، وهو ـ أى هذا المفهوم ـ يشكل أساسًا مهما للطاوية (التى تركز على ما هو طبيعى أكثر من تركيزها على ما هو اجتماعى)، كما تركز عليه الكونفوشيوسية. إنه ليبدو واضحا أنه فى مرحلة الصين الأكثر بدائية جرى الاعتقاد أن الإمبراطور طاهر الرأس طقسيا هو الذى يحكم بلا عمل من جانبه without action (أو بالتعبير الصينى ووـ وَى Wu-Wei وهو تعبير شائع فى الطاوية واستخدمه أيضا كونفوشيوس فى النص الآنف ذكره)، مؤكدا أن مهامه الطقسية، تضمن انتظام الفصول وخصوبة الأرض، أما مهمة الحكم فيجب أن يُعهد بها إلى وزرائه. وفى معظم أنحاء العالم التى يوجد فيها نظام المُلك الطقسى (أى ذى المهام الطقسية)، جرى العرف على قتله إذا ما كبرت سِنُّه حتى لا يتسبب وَهَنه فى فقدان خصوبة الأرض. ورغم أنه لا يوجد دليل مباشر على وجود هذه العادة فى الصين، إلاّ أنه يمكننا القول إن العقيدة الكونفوشيوسية التى مؤدّاها أن الإمبراطور إذا أساء الحكم أصبح من حق رعاياه أن يثوروا عليه وأن يكوّنوا أسرة حاكمة جديدة إنما هى امتداد مهذب لهذا العُرف القديم.

وجرى الاعتقاد أن السلام يحل بالإمبراطورية وتُصبح الظروف الطبيعية موائمة لمحصول جيد، مادام أن نظام الحكم يتبع طريق السماء، ومادام الإمبراطور يقدم القرابين للسماء وللأرض، ومادام القضاة يقدمون القرابين للجبال والأنهار، ومادامت الأسر تقدم القرابين للأسلاف. ولكن إذا عم الفيضان وانتشرت المجاعة وغمر الاضطراب البلاد وظهرت بشائر النحس فى السماء، فإن هذا يكون علامات على أن الإمبراطور لم يعد جديرا بأن يحكم، وأن السماء قد سحبت قرارها الذى يحكم بمقتضاه. وقد استخدم مؤسّسو أسرة شو Chou هذه النظرية لتبرير إطاحتهم بآخر إمبراطور من أباطرة أسرة شانج Shang (الذى يُكتب اسمه بالإنجليزية أيضا شو Chou مع أنه يُنطق (ويكتب) بشكل مختلف فى اللغة الصينية). وعندما سأل الملك شى Ch'i الحكيم منكيوس Mencius عما إذا كان هذا يعنى أن للرعية الحق فى قتل حاكمهم، أجاب: «اللص والمتبرير(البربرى) لابد أن نطلق عليهما عوام. لقد سمعتُ أنهما عاقبا العامىّ (شخص من العوام) شو Chou، ولكننى لم أسمع أنهما قتلا زعيمهما» (Mencius,16,8).

والأسرات الحاكمة الصينية ليست فروعا من سلسلة نسب واحدة، وهى فى ذلك تختلف عن الأسرات الحاكمة فى إنجلترا. فمؤسس أسرة جديدة حاكمة فى الصين

لا يدّعى أنه منحدر من سلسلة نسب إمبراطورية، ورغم أنه عادة ما يكون من أفراد الطبقة العليا، إلاً أنه قد يكون من عامة الشعب (ومن الأمثلة على ذلك: مؤسسو أسرة هان الحاكمة، وكذلك أسرة منج Ming). ونجاح المؤسس فى إقامة حكم منظم ودائم هو فى حد ذاته يكفى للدلالة على أن يحكم بقرار (أو بتفويض) من السماء. أما الباقون من أفراد الأسرة الحاكمة المعزولة فلم يعد لهم أى حق فى المطالبة بالعرش، وسرعان ما يتوقفون عن المطالبة به. ولاحظ السير چيمس فريزر James Frazer فى كتابه (الغصن الذهبى Golden Bough) التناقض الحاد بين التوقير الذى يكاد يصل إلى العبادة والذى يحظى به الملوك فى المجتمعات البدائية من ناحية، والاقتناع الديمقراطى العميق بضرورة قتلهم حالما يصبحون غير مفيدين للشعب. ونجد شيئا من هذا التناقض لايزال كامنا فى نظرة الكونفوشيوسى لابن السماء Son of Heaven (الإمبراطور).

وبحلول زمن كونفوشيوس، اتخذ الناس من تدهور الأهمية السياسية للإمبراطور شو Chou، دليلا على أنه لم يعد يحكم بقرار decree من السماء، أو بتعبير أوضح لم يعد يحكم بتفويض من السماء، وأن واحدا من السادة الإقطاعيين لابد ـ عاجلا أم آجلا ـ أن يوحّد الإمبراطورية ليصبح إمبراطورا بدلا منه (بدلا من شو الآنف ذكره). وأصر الكونفوشيوسيون على أن السيد الإقطاعى الذى يهزم منافسيه باستخدام القوّة وحدها لا يصبح خَلَفًا شرعيًا لأسرة شو. فالوريث الحق لا بد أن يتوجه إليه الشعب طواعية لأنه يحكم بلاده على وفق «الطريق the Way» (والمقصود طريق الحكمة أو طريق السماء الآنف ذكره). هذه الفكرة ـ التى كانت فى البداية فكرة طقسية وسحرية ـ تطورت بالتدريج لتصبح فكرة قائمة على أُسس أخلاقية وعقلية. بل إن كونفوشيوس نفسه بدا مقتنعا أن الإمبراطورية ستخر ساجدة عند قدمَى الحاكم الذى يلتزم بالطقوس الصحيحة. وعندما سُئل كيف يتم حكم الدولة، أجابنا بهذا الجواب الذى يدعو للدهشة:

«اتبع تقويم أسرة هسى Hsai الحاكمة، واركب فى عربة أسرة شانج، وحِكْ (من الحياكة) غطاء الرأس ذا المعانى الطقسية والذى يضعه شو Chou فوق رأسه، أما بالنسبة للموسيقا فلتَحْذُ حذو النماذج الموسيقية المصاحبة لرقص شاو Shao، وتجنّب ألحان شنج» (Anale cts, 15,10).

لكن بعد ذلك بمائتى عام أعلن منكيوس Mencius: إن الطريق الذى به تصبح وريثا لشو Chou هو أن تحكم لصالح الشعب:

«بما لا يزيد على مائة ميل مربع من الأرض يمكن أن تكون وارثا لإمبراطورية. وأن يحكم عظمتكم الشعب بالفضل والرحمة مستبدلا العقاب، مخفِّضًا الضرائب مشجعًا الزراعة؛ حتى يستطيع الآباء رعاية أبنائهم وحتى يستطيع الأبناء أداء واجبهم نحو آبائهم، وليصبح الناس مخلصين وذوى إيمان حسن، يخدمون آباءهم وإخوانهم داخل المنزل، ويخدمون كبار السن والمشرفين خارج المنزل ـ ساعتها سيكون رعاياك مستعدين لخوض حرب بالعِصِىِّ ليواجهوا شن Ch'in وشو Ch'u بجيشيهما القويَّين وأسلحتهما الحادة.

إن حكام هذه الدول انتزعوا شعوبهم من الأرض فى المواسم التى كانوا فيها يعزقون ويزيلون الأعشاب الضارة من الأرض ليقدموا الطعام لآبائهم وأمهاتهم. إن آباءهم جياع يعانون البرد، وإخوانهم وزوجاتهم وأطفالهم مشتَّتون متناثرون. إن أمثال هؤلاء الحكام يدمِّرون شعوبهم. فإن ذهبتم عظمتكم لعقابهم فمن سيتصدَّى لك؟» (Mencius, ia, 5).

ويتم تقديم الأضحيات والقرابين لأرواح الأجداد فى نطاق الأسرة، وهناك أضحيات وقرابين أخرى يقدمها الإمبراطور والمسئولون. (رجال الدين فى الأضرحة الكونفوشيوسية ليسوا أكثر من نظَّار أو وكلاء). ولا تُوجَّه هذه القرابين والأضحيات لأرباب مشخَّصين personal gods، وإنما لظاهرة طبيعية وللأسلاف (رجال الماضى). ورغم أنه يجرى التعبير عن السماء بمصطلحات تكاد تكون مشخَّصة Semi-personal، إلاَّ أنها ليست أكثر من العضو الأسمى فى الثنائى (السماء والأرض)، فليس فى السماء إلاَّ السماء the sky itself rather than a person living in the sky. وفى الآداب الباكرة لعهد شو Chou هناك إشارات لما يُسمَّى شانج ـ تى Shang-ti أى (الإمبراطور الأسمى)، وربما كانت تعنى (الجد أو السلف الأصلى Primordial Ancestor)، لكن بعد ذلك جرى تفسير هذا المصطلح بأنه ليس إلاَّ تعبيرا مجازيا عن السماء. وهناك قرابين وأضحيات للجبال والأنهار وللأجساد السماوية، لكن الأرواح التى تُوجه لها هذه الأضحيات والقرابين يصعب فصلها عن الظواهر الطبيعية نفسها. وعادة ما تتم ترجمة الكلمة شن Shen بالكلمة الإنجليزية Spirit أى الروح لتشير إلى تأثير مقدس (أو خارق للطبيعة) غامض، وغالبا ما يُعتقد أن هذا من خواص الشىء الذى يشعر الناس بهذا التأثير فيه: وعلى هذا فالعصا التى تُستخدم فى العرافة والتنجيم هى شن (روح)، وكذلك الحكيم الذى يرى عبر كل شىء ويحيل بتأثير طاقاته الداخلية كل شىء حوله

إلى ما هو خير. وفى الكونفوشيوسية (رغم أن هذا غير وارد فى الكونفوشيوسية بصورتها الشعبية)، نجد أن الشِّنّ (الروح) ليست مشخَّصة وليس لها أسماء ولا تُنسج حولها الأساطير. والموجودات المشخصة الوحيدة التى تُنذر لها الأضحيات والقرابين هى الرجال، كالمبدعين فى مجال الحرف والحكماء وأسلاف مقدّم الأضحيات والقرابين.

وفى أوروبا وآسيا الغربية، كان هناك نوع من عبادة الطبيعة حلَّت محله فى البداية عبادة الأرباب مرتبطة بأساطير متقنة، وبعدها حلت عبادة إله مجرّد (مطلق) صالح، أما التطور الخلقى فكان مصحوبا بزيادة الفصل بين ما هو إلهى وما هو شيطانى، وكذلك بفكرة الثواب والعقاب الأخرويَّين. لكن آسيا الشرقية تطوّرت فى اتجاهات مختلفة تماما. وعلى هذا، ففى الهند بعض أنواع الباطنية (الصوفية) ظهرت كدين فرعى by-passed religion ـ . وما زالت الهند تؤمن بوجود الأرباب، لكن ذلك ـ فقط ـ بمعنى أن هذا الوجود لا يكون من خلال الدنيا كما تدركها الحواس، والتى يحاول الصوفى (الهندى) التحرر منها أو الخلاص منها. وعبادة الأرباب ليست واجبا إلاّ على المؤمن البسيط، فالأرباب نفسها فى حاجة إلى تنوير. وبالنسبة لنا، فإن الأهمية القصوى للإله ـ هذا إن كان موجودا ـ يشكل أرضية مشتركة بالنسبة للمسيحيين والملحدين(*)، وإننا لفى دهشة أن نجد شخصا يعامل الأرباب المتعددين، لا على سبيل الخيال، وإنما باعتبارها موجودة فعلا. لكن الكونفوشيوسية أيضا تتجنّب الدين. فمدرسة مو ـ تسو Mo- tsu الإحيائية التى لم تعش سوى فترة قصيرة (القرن الخامس قبل الميلاد) قالت بأن السماء والأرواح تثيبُ الصالح وتعاقب الآثم هنا فوق الأرض (فى دنيانا هذه). أما الأرباب المشخّصة والأساطير والفكر البوذى المتأخر زمنا الذى قال بالثواب والعقاب فى عالم آت، فقد كان له جذور لدى العامة من الناس. لكن الكونفوشيوسيين ـ ببساطة ـ أداروا ظهورهم للدين وطوّروا نظامهم الأخلاقى دون أى اعتماد على تحريم دينى قائلين إنه لا علاقة للإنسان بالأرواح، وليس لها عليه سوى تقديم القرابين والأضحيات الخاصة بها. فالنظام الدينى القديم الذى تتبع فيه كل الأشياء (طريق السماء) أساسه العقل أو التبرير العقلى والفلسفى دون أى تدخل من دين شخصى.

لنقرأ فى أقوال كونفوشيوس (Analects,7,20) أن «السيد لا يتحدث عن معجزات وأعمال فذّة، واضطراب فى حدوث الأمور وأرواح» وعندما سُئِل كونفوشيوس عن

(*) atheists وهو يقصد بالملحدين هنا غير المسيحيين.

الحكمة قال: «من يخلص فى أداء واجباته، ويحترم الأرواح شريطة أن يجعلها بعيدة عنه لا يُدخلها فى أموره، فهو الحكيم وتلك هى الحكمة» (Analects 6,20).

وقال منكيوس: «الشعب هو الأكثر أهمية، أما الأرواح سواء أرواح التربة أو أرواح الحبوب، فتأتى فى المقام الثانى، أما الحاكم فهو أقل قيمة من كل هؤلاء». (Menicus, 7b,14).

وأكثر ما يوضح اتجاه الكونفوشيوسية نحو ما هو فوقطبيعى هو تناولها لمسألة الحياة بعد الموت، فكثير من الكونفوشيوسيين ينكرون ذلك، أما الرأى الأكثر نمطية فهو أن على الانسان أن يؤدى أعماله فى الحياة ولا يهتم بما سيحدث بعد الموت. وعلى وفق ما ذكر كونفوشيوس (Analects,11,11):

«سأل شى ـ لُو Chi-Lu عن خدمة Service الأرواح، فقال الأستاذ: إنك لم تخدم البشر حتى الآن، فكيف تستطيع خدمة الأرواح؟ وعندما قال: أود أن أسأل عن الموت، قال المعلم: إن كنت لم تفهم الحياة فكيف تستطيع فهم الموت؟».

ويمكن أن نفترض أن قيام المرء بتقديم أضحيات وقرابين للأسلاف، يكون بهدف إبقائهم أحياء، وهذا التفسير استخدمه فعلا مو ـ تسو Mo-tsu واستخدمه البوذيون بعد ذلك فى سياق معارضتهم للكونفوشيوسيين. لكن الكونفوشيوسيين لا يرون فى الأضحيات والقرابين سوى التعبير عن توقير الأجداد، فإذا اتصف هذا التوقير بالإخلاص فلا مجال لذكر الأرواح. وقد قيل إن كونفوشيوس «قدم أضحيات للأرواح وكأنها حاضرة موجودة». وفى القرن الثالث قبل الميلاد، وجدنا هسون ـ تسو Hsun-tzu أكثر الشكوكيين من بين الكونفوشيوسيين الأوائل ـ يقول: «أن تراعى والديك وهما فى قيد الحياة ولا تكتفى بتوقيرهما بعد الممات»، وقال أيضا: «يُقال إن دوافع تقديم القرابين والأضحيات هو التذكر والشوق، فيها يتم التعبير عن الولاء والإخلاص والحب والتوقير فى أقصى درجاتها، وبالطقوس يتم مواءمة العواطف وتطهيرها والتعبير عنها على خير وجه. لا أحد يفهم هذا غير الحكيم»، فالحكيم يفهم هذا بوضوح والفرسان والمهذّبون يمارسون هذا بإخلاص والموظفون يؤدون ذلك كواجب، والناس العاديون يمارسونه كعادة. والمثقفون يعتبرون ذلك ممارسة بشرية، والناس العاديون يعتبرونه خدمة للأرواح (Dubs,Works of Hsun - tzu.pp. 227,244).

وهناك قصة تروى أنه فى سنة ٢٦٥ق. م. أمرت ملكة شن Ch'in (دولة فى أقصى

الشمال الغربى فى الصين، وقد تم توحيد الصين أخيرا فى سنة ٢٢١ق. م.) بدفن حبيبها حيّا معها إن هى ماتت. إلاّ أنها غيّرت رأيها عندما أدرك عقلها أن الميت لا وعى لديه أو لا شعور لديه (على وفق اعتقادها)، ومن ثمّ فلا مبرر لأخذ حبيبها معها فى القبر، وإن كانت هناك حياة بعد الموت فإنها ستجد زوجها المتوفَّى فى انتظارها. وعادة دفن أفراد الحاشية مع الأمير أو الملك المتوفَّى عادة اختفت بالفعل فى دول الصين الوسطى، ويُقال إن كونفوشيوس كانت تعتريه صدمة حتى وهو يرى الصور والتماثيل تُدفن (Mencius,ia,4). ولا بد أن هذه العادة القديمة وُجِدت جنبا إلى جنب مع إنكار عقيدة البعث بعد الموت، ولا شك أن هذا يوضّح كيف أن الصين قد انتقلت مباشرة من مرحلة الدين البدائية إلى الإنسانية الشكوكية a sceptical humanism.

وأكثر الفلاسفة الكونفوشيوسيين تأثيرا فى وقت لاحق وهو شو ـ هسى Chu-Hsi (١١٣٠ ـ ١٢٠٠)، أعلن أن الوعى أو الشعور ينتهى عند الموت. وعلى أية حال، فإنه أجرى بعض المواءمات مع التراث، بعضها ـ أى بعض هذه المواءمات ـ يتسم بالطرافة. إنه لم يستطع رفض حكايات الأشباح الغاضبة لأن بعضًا منها ورد فى الكلاسيات، ومن ثَم فقد أعلن أنه إذا قُتل الانسان قبل أن يستكمل عمره فإن روحه تظل بيننا على الأرض لفترة متخذة شكل شبح. لكن هذا غير مقبول بدرجة كبيرة، فالحكيم يقضى حياته بالكامل فإذا مات انتشرت (بمعنى تشتّتت) روحه رغم موت جسده. أما بالنسبة للأضحيات، فإنه عندما يدعو أهل الميت له بإخلاص تام، تتجمع روحه المشتّتة فى الحال لحضور الطقس (أو الدعاء) وبعدها تتشتّت مرة أخرى.

ورفض كونفوشيوس العقيدة البوذية الشعبية عن الثواب والعقاب بعد الموت، فى محاولة منه لرد الأخلاق إلى أصلها، بمعنى كونها مهمة فى حد ذاتها بصرف النظر عن ثواب أو عقاب. وعلى النحو نفسه رفضوا ميل الطاوى للبقاء الشخصى أو الخلود Personal immortality (p.387) باعتباره رفضا أنانيا لقبول النسق الطبيعى للأمور، وعلى وفق هذا النسق يتبعُ الموتُ الحياة كما يتبعُ الليل النهار وكما يتبع الخريفُ الربيع. وعلى وفق رأيهم، فإن هذا الاستمرار أو البقاء Survival مسألة مرتبطة فقط بواجبات أو التزامات الأحياء نحو أسلافهم. وربما كان أفضل شرح لاتجاههم هو تلك الفقرات المنسوبة إلى كونفوشيوس فى سفر شكله الحالى (الموجود الآن) فى القرن الثالث للميلاد، ونعنى به الشيا ـ يو Chia yu:

«أخشى إن قلتُ إنّ للميت وعيا أو شعورا أن يتخلَّص الأبناء والأحفاد من عبء

حياتهم ليلحقوا بالأموات. وإن قلتُ إنه ليس للميت وعى أو شعور، خشيت أن يهجر الأبناء غير الطيّبين آباءهم وأن يرفضوا دفنهم. لا تسأل إن كان للميت وعى أم لا. ليس هذا سؤالاً ملحًا الآن، فستعرف الإجابة عنه بعد ذلك عندما تموت» .(Kramers,2,106)

وعلى هذا، فمسألة الاعتقاد (فى أمر ما) أو عدم الاعتقاد لا يمكن الحكم عليها إلاّ من خلال تأثيرها على السلوك الإنسانى، وأن أفضل التأثيرات (العقدية) لا يمكن الوصول إليها إلاّ من خلال الموازنة أو التوازن على الحافة الحادة للشكوكية.

الكونفوشيوسيون الجُدد

كانت إعادة تشكيل النظرة الكونفوشيوسية القديمة للدنيا إلى فلسفة، قد اكتملت خلال فترة حكم أسرة سنج Sung (٩٦٠ ـ ١٢٧٩م)، وكان هذا على يد الكونفوشيوسيين الجدد الذين كان من أهمهم شُو هِسِى Chu Hsi الذى أشرنا إليه فى بعض السياقات السابقة. لقد قبل الكونفوشيوسيون الجُدد الفكرة القديمة عن نظام العالم أو الدنيا والذى تلعب الأضحيات والقرابين فيه دورا، والذى فيه تؤثر الطاقة المعنوية للحكم تأثيرا مباشرا فى الطبيعة والمجتمع، وكان هدفهم هو تنسيق المعتقدات التقليدية للدفاع عنها ضد البوذية التى جلبت من الهند فلسفة متماسكة أكثر هَوْلا more Formidable من أى شىء آخر عرفته الصين حتى الآن. لقد كان شُو هِسِى Chu Hsi مثل كونفوشيوس نفسه ومثل كل مبتدع كبير فى الصين قبل القرن التاسع عشر، لم يزعم لنفسه الأصالة أو بتعبير آخر لم يزعم أنه مبتدع وإنما متّبع، فقد نَسَبَ كل أفكاره الجديدة إلى الكلاسيّات الصينية، وأخذ الاعتراف الرسمى بتعاليمه شكل التزام تلاميذه بها على أن يخضعوا للاختبار أثناء أدائهم الخدمة المدنية (بتعبير آخر كان المعيار عمليا، فتطبيق هذه التعاليم فى مجال الخدمة العامة ومدى نجاحها فى هذا الميدان هو معيار صلاحيتها).

وللفلسفة الكونفوشيوسية الجديدة مصطلحان أساسيان نحاول جهد الطاقة إيجاد مقابل إنجليزى لهما: Ether وPrinciple. (بالعربية نقول تقريبا: المبدأ والأثير أو السماء)، ويتكون الكون المادى من الأثير Ether (يمكن ترجمة Ether حرفيا «بالتنفس breath») الذى تخرج منه الأشياء الصلبة Solid وفيه تتحلّل (أو تتلاشى)، والأثير

(بالمعنى الآنف ذكره) يتحرك على التعاقب ويعود إلى حالة الثبات مثل الزفير والشهيق، أما الحركة فتسمّى يانج Yang فإذا ما أصبحت ساكنة سُميت ينْ Yin. وفى كل زوج متناقض، كالنور والظلمة والرجل والمرأة والحاكم والمحكوم يكون الأثير (بالمعنى الآنف ذكره) هو العضو النشط أو الفاعل فى أى زوج وهو اليانج (الحركة)، أما العضو السالب فهو الين (السكون). أما المبدأ Principle (بالمعنى الوارد فى السياق آنفا) (الكلمة لها أيضا معنى جامد وهو الأوردة أو العروق الموجودة فى الفرس)، نعود فنقول أما المبدأ فهو الألياف أو العروق التى تمتد عبر كل شىء والتى من السهل تتبُّعها ومن الصعب تحدّيها، أو بتعبير آخر من السهل أن يسير المرء مسارها ومن الصعب أن يسير عكس مسارها. فإذا فكرنا فى الوريد أو العرق الذى يجرى من عضو إلى عضو عبر عضو أو أعضاء، يمكننا أن نفهم معنى أننا قادرون على الانتقال من المعلوم إلى المجهول. وعلى هذا، فنظام العالم القديم (أو الدنيا القديمة) بدأ يدخل فى نطاق التفسير العقلى عند الكونفوشيوسية الجديدة. لقد أصبح نظام العالم (أو الدنيا) عندهم نظاما عقلانيا. والمبدأ (بالمعنى الآنف ذكره) موجود داخل الإنسان كمبدأ أخلاقى (معنوى)، وعن طريق التعليم تتم تنقية الأثير الذى يكون المبدأ الأخلاقى، حتى يتمكن المرء من التصرف على وفق المبدأ. وبالنسبة للكونفوشيوسيين الجُدد فإن «الطريق Way» والسماء هما - ببساطة - مجرد أسماء للمبدأ. والروحان شن Shen وكوى Kuei (يجرى شرحهما تقليديا بمعنى «الامتداد» أو «الانتشار» و«العودة») ليسا سوى تعبيرين عن تمدد الأثير (بالمعنى الآنف ذكره) وتقلّصه أو انقباضه.

وكما نرى، فإن الاتجاه هو إدراك الروح على أنها نوع من الطاقة أو الفاعلية الكامنة غير المشخصة. ورغم شكوكية الكونفوشيوسيين الجدد فيما يتعلق بأرواح الموتى فإنهم بشكل عام لا يرتابون فى أنها تكتسى أجسادا سماوية، وتصبح فاعلة (ذات تأثير) فى الجبال والأنهار، رغم معارضتهم للمعتقد الشعبى فى وجود أرواح مشخّصة (تظهر للناس فى هيئات بشرية أو حيوانية). لقد جعلوا الأرواح مسألة عقلية (أخضعوها للعقل) بقولهم إنها نوع من القوى الطبيعية، ويمكن فهمها على هذا الأساس.

الفضائل الأساسية

تعترف الكونفوشيوسية بخمس فضائل أساسية يصعب علينا إيجاد مقابل إنجليزى دقيق لها. وهذه الفضائل هى: الجن Jen (النزعة إلى عمل الخير benevolence) التى

تتجلّى فيما يقول منكيوس Mencius (29,6) فى الشعور بالتعاطف نحو الآخرين، والّيى Yi (الواجب duty) ويظهر فى الإحساس بالعار بعد القيام بفعل خاطئ، والّلى Li (السلوك manner) أى الشكل الصالح والخواص الحسنة، وتنعكس فى الشعور بالإذعان والاحترام ومراعاة الآخرين، والشيه Chih (أى الحكمة Wisdom) وتتجلّى فى الشعور بما هو صحيح وما هو خاطئ، والهسن Hsin أى الإيمان الصالح والثقة، ولم يبين لنا منكيوس أى مظهر من مظاهره ولم يربطه بأى شعور كما فعل بالنسبة للفضائل الأخرى. والتعاليم الأخلاقية القائمة على هذه الفضائل الخمس، يمكننا وصفها بأنها أقرب ما تكون إلى التعاليم الدنيوية منها إلى التعاليم الدينية، فليس لها أية خلفية دينية سوى القول بأن المرء إذا التزم بها أصبح مراعيا (لطريق السماء Way of heaven). والكونفوشيوسى الذى يخرق هذه التعاليم يشعر بالخجل ليس أمام الآخرين فحسب بل بينه وبين نفسه حتى لو لم يره أحد، لكنه لا يحس بالمعنى الدينى للإثم. ولا تقول الكونفوشيوسية بالتعبّد أو الدعاء لإزالة الإثم، كما لا تقول بطقوس غفران أو اعتراف أو تعذيب نفس لإزالة الإثم (فالأضحيات والقرابين ـ كما رأينا ـ تقوم بها الدولة وتقوم بها الأُسَر)، فالكونفوشيوسيون لا يتصرفون كما يتصرف الأوروبيون إن أحسوا بالإثم، وإنما يكفيهم الخجل والإحساس بالعار، وهم يحسون الإحساس نفسه عند تعرية الجسد أو الحديث عن الجنس أو الاحتشام المتكلّف، لكنهم لا يعتبرون الجسد آثما ولا يعتبرون لحمه خطية، وليس لديهم تقاليد فى الزهد أو التقشف.

ومن بين الفضائل الخمس (الواجب)، وهو المصطلح المعتاد لما هو صحيح أخلاقيا فى المواقف التى يتحتم فيها اتخاذ الموقف الصحيح حيث يكون الحد بين ما هو خطأ وما هو صحيح محددا واضحا (ومن ناحية أخرى، فإن النزعة لعمل الخير أو الخيرية تعنى مساعدة الآخرين دون أن نكون ملزمين بذلك)، فالواجب يتضمن الإلزام. أما (الحكمة) فتتضمن جانبا تطبيقيا وآخر أخلاقيا أو معنويا، ويتضح مضمونها من حقيقة أن الرجل المهذب (الچنتلمان) يُتوقّع منه أن يكون ذا كفاءة عملية وأخرى أخلاقية كالتى يحتاجها الحاكم والوزير، رغم أن التركيز يكون دائما على الجانب الخلقى. أما العقيدة الحسنة أو الإيمان الحسن فيتضمن حفظ العهود، لكننا نجد فى معظم التعاليم التى تحاول كل المجتمعات الالتزام بها عند التطبيق أنه ليس هناك إلزام بأن تقول الحقيقة فى كل الظروف. وفيما يلى نورد نصا يصدم المبشرين الذين أخطؤوا باعتبار كونفوشيوس مؤسس دين أكثر من اعتباره رجلا مهذبا (چنتلمان):

«أراد چو پاى Ju Pei أن يزور كونفوشيوس فاعتذر كونفوشيوس قائلا إنه متوعّك الصحة، لكن بينما كان رسول چو پاى Ju Pei يخرج من الباب، أخذ كونفوشيوسى عوده وبدأ يغنى قبل أن يبتعد الرسول، بمعنى أن الرسول سمع غناءه» (Analects,17,20).

الخيرية أو النزعة لعمل الخير

أسمى الفضائل الخمس هى الچن Jen أى النزعة لعمل الخير، والكلمة نفسها تعنى بالنسبة للصينى العادى (الإنسان). وفى الحقبة الإقطاعية الباكرة كانت كلمة چن Jen بمعنى رجل لا تطلق فيما يبدو إلاّ على الرجل من العشائر الأرستقراطية، بل وحتى فى حقب لاحقة كان الصينى ـ لفترة طويلة ـ يقصر استخدام الكلمة على الرجل المتحضر أو المتمدّن (أى الصينى) ولا يطلقها على الرجل من البرابرة ولا على الحيوانات والطيور، أما چن Jen كمصطلح أخلاقى فيبدو اسما جامعا للصفات، كان يستخدم فى البداية لتمييز الطبقات المهذّبة عن الطبقات غير المهذبة (أو بتعبير آخر لتمييز النبلاء عن الأغيار، بمعنى غير النبلاء)، وبعد ذلك لتمييز المتحضرين عن المتوحشين أو البرابرة ولتمييز البشر عن البهائم (قارن الكلمتين الإنجليزيتين humane,human)(*). وقد وجدنا الچن Jen وقد أصبحت سائدة فى كتابات كونفوشيوس Analects، وظهور هذه الكلمات فى كتاباته تعنى تركيزه على ما هو أخلاقى أكثر من تركيزه على ما هو طقسى أو سحرى. ومادام يستخدم هذه الكلمة لتضم كل مُثله الأخلاقية، فلم يعد ممكنا أن نقصر معناها على فضيلة واحدة إلاّ إذا قصرنا فضيلة واحدة على من نصفه بالإنجليزية بأنه «نبيل Noble» أو «متحضر Civilized». وعلى هذا، ففى مناسبة واحدة فقط (Analects, 17,5) وصف من طلب إنقاص فترة الحداد بأنه يُعوزه «الچن Jen». وأعلن فى مناسبة أخرى أن من لديه چن Jen لا بد أن يكون شجاعًا (Analects,14,5)، وعندما سُئل عن تعريف الچن Jen ذكر قائمة من خمس خصال (وهى كما يلاحظ القارئ خصال تليق بحاكم):

«قال كونفوشيوس: إن من يستطيع ممارسة أو تطبيق خمسة أمور فى تعامله مع الإمبراطورية يُعتبر چن Jen (محبا للخير)، فلما قيل له: ما هذه الأمور؟ قال: الأدب Politeness والتحرر والإيمان الحسن والاجتهاد والكرم. فأن تكون مؤدّبا (مهذّبا) يعنى ألاّ تكون وضيعا، وأن تكون متحررا يعنى أن تكسب الشعب، وأن يكون إيمانك حسنا

(*) الأولى تعنى: بشرى (ضد حيوانى)، والثانية تعنى: المتصف بصفات طيبة (إنسانية). (المترجم).

يعنى أن تكون موضع ثقة الآخرين، وأن تكون جادا مجتهدا يعنى أن تكون ناجحا، وأن تكون كريما يعنى أن تكون جديرا بأن يعمل الآخرون معك». (Analects,17,6).

وعلى أية حال، فهناك فقرات نجد فيها أن كونفوشيوس يبحث عن مبدأ فرد خلف الچن Jen وبالتالى خلف الأخلاق نفسها:

«سأل فان شيه Fan Ch'ih عن الچن Jen، فأجاب المعلّم: اعمل فى مقر عملك كما لو كنت تستقبل ضيفًا مُهمًا. استعمل الناس كما لو كنت تقدم أضحية أو قربانا مهما. ما تكرهه لنفسك لا تفعله مع الآخرين (أو بتعبير آخر أحب للآخرين ما تحب لنفسك). لو فعلت هذا فلن يمتعض منك أحد فى الدولة أو فى أسرتك» (analects,12,2). «انهض وساعد الآخرين على النهوض، وإن رغبت فى الوصول فساعد الآخرين على الوصول. فأن تقدّر احتياجات الآخرين بمقارنتها باحتياجاتك يعنى أنك فى الطريق الصحيح إلى الچن Jen» (Analects,6,28).

وبعد ذلك بمائتى عام وجدنا منكيوس Mencuus يصر على أن هذا الاهتمام بمصالح الآخرين لا بد أن يكون بنزاهة مطلقة، فمثل هذا الاهتمام النزيه موجود فى كل البشر بحكم الطبيعة سواء أرادوا تطويره أم لا:

«والآن إذا رأى أى واحد على حين غرّة طفلاً على حافة بئر وهو على وشك الغرق، فإنه سيشعر بالخطر والأسى. إن هذا الشعور ليس لإرضاء والدَى الطفل، وليس ليحظى بثناء أصدقائه وجيرانه، وليس لكراهيته لسمعة سيئة تصيبه إن هو لم يشعر هذا الشعور» (Mencius, iia,6).

وعلى هذا، فمنذ أيام منكيوس أصبحت الچن Jen مساوية لمبدأ الغيرية (مراعاة الآخرين وحب الخير لهم). وعلى هذا، فالمقابل الإنجليزى المقبول لكلمة چن Jen الصينية هو النزوع للخير أو حب الخير benevolence، وهى الكلمة التى استخدمها مترجم الكلاسيات الصينية العظيم فى القرن التاسع عشر - وهو چيمس لج James Legge (وكان معجبا بالأسقف المهتم بالفلسفة الأخلاقية بتلر Butler الذى استخدم الكلمة benevolence، أى النزوع لمبدأ الغيرية أى مراعاة مصالح الآخرين فى مقابل «حب الذات self Love»)، والغيرية أو النزوع للخير مرتبطة بالحب بل ومرادفة له،

وعلى هذا فإن هان يو Han Yu زعيم حركة الإحياء الكونفوشيوسى فى القرن التاسع الميلادى أعلن أن «الحب الشامل هو المقصود بالغيرية». وعلى أية حال، فإن الكونفوشيوسيين بعنايتهم الشديدة بالأسرة وحبهم لأبنائهم لا يعتقدون أن على المرء أن يحب كل الناس على نحوٍ سواء (أو بالدرجة نفسها)، وهم بشكل عام حريصون على استخدام مصطلح «للحب الشامل» مختلف قليلا عن استخدام مو ـ تسو Mo- tsu المُدافعِ الكبير عن الحب للجميع ـ حبا شاملا دون تفرقة.

ورغم أن بعض الكونفوشيوسيين يتحدثون بشكل غير محدد عن أن الغيرية أو النزعة للخير هى والحب سواء، أو بتعبير آخر أنهما يعنيان المضمون نفسه، إلا أنهم على المستوى العملى يستخدمون الغيرية كمصطلح أخلاقى وليس كمُسمّى لعاطفة. والكونفوشيوسيون يعتقدون أن الإنسان النزّاع للخير يحب أسرته أكثر مما يحب الغرباء، وسيكون من سوء الفهم للمصطلح أن تسأل ما إذا كان هو أكثر ميلا للخير نحو أسرته أكثر من ميله للخير نحو الغرباء. والكونفوشيوسيون الجدد بَدْءًا من القرن الحادى عشر يركزون تركيزا شديدا على هذا الفصل، ويعتبرون النزعة للخير جانبا واحدا من جوانب المبدأ النهائى ultimate principle الذى يوحّد كل الأشياء بين ثناياه، والحب كعاطفة يصحبها النزوع للخير. وفيما يلى وصف شنج هاو Ch'eng Hao (١٠٣٢ـ ١٠٨٥) للنزعة للخير:

«عندما تكون هناك نزعة كاملة للخير، يجرى النظر للسماء والأرض ككيان واحد، ويجرى النظر للأشياء المختلفة وللأشكال المتعددة بلا حصر بين السماء والأرض، كأنها أطراف أربعة ومائة عضو members، فكيف يستطيع أى إنسان أن يراعى أطرافه الأربعة وأعضاءه المائة دون حب؟.. بعض كتب الطب تصف شلل اليدين والقدمين بالقول بأن الأطراف لا تشعر (حرفيا: ليست چن not Jen) لأن الألم فيهما لا يؤثر فى العقل (لا يصل إلى العقل). إن ما يفعله غلاظ الأكباد، والذين لا يرحمون من أذى بأنفسهم فى هذه الدنيا لا يختلف عن هذا رغم أنهم جزء من هذه الدنيا، تماما كما لا يحس المشلول بآلام يديه وقدميه مع أنها جزء منه».

الطقوس والموسيقا

ومن بين الفضائل الكونفوشيوسية الأخرى التى تستحق اهتماما كبيرا اللّى Li (السلوك Manners والكلمة الصينية لى Li كالكلمة الإنجليزية manners تشمل القواعد المعتادة للسلوك المهذّب والاتجاه الداخلى inner للاحترام والتوقير والطاعة

اللذين يتم الإفصاح عنهما بالسلوك. وعلى أية حال، فالجانب الأول (السلوك الظاهرى) فى اللى Li أكثر شمولاً مما هو موجود فى المصطلح الإنجليزى، فهو يشمل الطقوس والعادات والأعراف (جمع عُرف) على كل المستويات من الأضحيات والقرابين المقدمة للسماء والأرض حتى تفاصيل الملبس والإتيكيت.

وبهذا المعنى، فإن المصطلح الصينى لى Li يُترجم بالكلمة الإنجليزية rite التى تعنى الطقوس. وهناك ثلاثة كُتَيّبات قديمة تشتمل على العادات المتّبعة مدرجة ضمن الأعمال الكلاسية الكونفوشيوسية البالغ عددها ثلاثة عشر عملا، وأهم هذه الثلاثة هو سفر الطقوس Book of Rites الذى اتخذ شكله الحالى فى حوالى القرن الأول للميلاد وإن كان يضم مواد أقدم من ذلك بكثير. وأهميته الكبيرة لهذه القواعد البالغ عددها ثلاثمائة قاعدة كبرى وثلاثة آلاف قاعدة صغرى (فرعية) هى أنها (أى اللّى Li) تذكّرنا أن الكونفوشيوسية فى المقام الأول هى قواعد سلوك للطبقة المترفة (التى لديها الكثير من أوقات الفراغ).

والكونفوشيوسيون يكرهون بشدّة نظرة المدرسة التشريعية (أو القانونية Legalist School) فى القرن الثالث قبل الميلاد، والقائلة بأن الانضباط الاجتماعى لا يتحقق إلاّ بالقانون وبأنواع العقاب التى يفرضها الحاكم. فهم (الكونفوشيوسيون) يرون أنه يجب المحافظة على النظام الاجتماعى بأقل قدر ممكن من الإجبار، وبأكبر قدر ممكن من العادات والأعراف التى تحدد العلاقة بين الأب والابن والحاكم والوزير والزوج وزوجه والكبير والصغير والصديق والصديق. والحقيقة أنه صحيح تماما أن للقانون فى الصين حتى يومنا هذا دورا قليلا جدا بالمقارنة بالأعراف والعادات Customary Law. قال كونفوشيوس: «إن حكمتهم بالقرارات والمراسيم وضبطتهم بالعقاب، فإنهم (الناس) سيتجنبون الاضطرابات ويبتعدون عنها، لكنهم سيفقدون الإحساس بالخجل. أما إن حكمتهم بتأثير الأخلاق (المعنويات) وضبطتهم بقواعد السلوك، فسيكون لديهم إحساس بالخجل وسيأتونك طوعا». (Analects,2, 3). ويقول أيضا: «الأفضل ألا تكون هناك قضايا»(Analects, 12,13).

وعلى وفق ما ورد فى طقوس تاى الأكبر Rites of the Elder Tai:

«إن أنت حكمت الناس على وفق مدوّنة قواعد السلوك والعادات والواجب سيزداد تصرفهم على وفق ما يمليه الواجب وعلى وفق ما يمليه السلوك الحسن. وإن حكمتهم بالعقاب فستحتاج أكثر فأكثر لمزيد من العقاب. وإذا تضاعف العقاب فسيؤدى هذا

لسخط الناس وتمردهم، أما إذا زاد احترامهم لأداء ما هو (واجب) ولقواعد السلوك الحسن فسيصبحون وَدُودين ومتآلفين».

وقد علّقت الكونفوشيوسية أهمية كبيرة على الموسيقا والرقص اللذين يصحبان الطقوس. وكان الصينى القديم واعيًا تمامًا بتأثير الموسيقا على العواطف، وبإمكاناتها كقوة اجتماعية، وبقدرتها على ترقيق مشاعر المستمع أو إفساده، ويعتقد الكونفوشيوسيون أن للموسيقا ـ كما للطقوس ـ فعلا سحريا يؤدى إلى إحداث التناسق فى الكون أو إحداث الاضطراب فيه. وعلى وفق ما قاله كونفوشيوس:

«يبدأ التعليم بالأودات Odes، ويتأكد بممارسة الطقوس ويكتمل بالموسيقا» (An-alects,8,8).

لقد لاحظنا لتوّنا كيف أن كونفوشيوس اعتبر أنّ من بين أهم احتياجات الحكومة الملحة هو التخلص من جو الفسوق الداعر، وهناك عدة أقوال له توضح انشغاله الكامل بالموسيقا وتأثيراتها الأخلاقية:

«قال المعلم إن رقص الشاو فى الغاية من الجمال وفى الغاية من الصلاح، بينما رقصة الحرب فى الغاية من الجمال لكنها ليست فى الغاية من الصلاح» (an-alects,3,25)، «عندما كان المعلم فى شى Ch'i سمع موسيقا الشاو وظل طوال ثلاثة أشهر لا يلاحظ مذاق اللحم، فقال: لم أكن أتخيل أن الموسيقا تسمو إلى هذه الذُّرى» (Analects,7,13).

إن هدف الموسيقا والشعائر (الطقوس) هو منع الصراع بين الرغبات مما يؤدى إلى الفوضى (اللاتحكّم أو اللاحكومة)، سواء فى نفس الفرد أم داخل المجتمع. فالموسيقا تعمل على التنسيق (إحداث الهارمونية) بين كل المشاعر، بينما تؤدى الطقوس وقواعد السلوك إلى تهذيب الرغبات فى حدود العمر والطبقة. وقد ورد فى سفر الطقوس Book of rites:

«جُعِلت الموسيقا للجماعة وجعلت الطقوس للتمييز، فإذا اجتمع الناس تبادلوا العواطف، وإذا كان هناك فواصل (اجتماعية مثلا) تبادلوا الاحترام. فإن سادت الموسيقا أصبحت الفروق غير واضحة، وإن سادت الطقوس أدى هذا إلى العزلة (اتضاح الفوارق). ومهمة الطقوس والموسيقا هى التنسيق بين العواطف وتحسين

المظاهر... فالموسيقا تصدر من داخلنا، والطقوس تعمل فى الظواهر الخارجية. فالصفاء والسكون هما نتيجة الموسيقا ذات التأثير الداخلى، والتهذيب والانضباط هما نتيجة الطقوس التى تؤثر فى المظاهر. والموسيقا العظيمة لابد أن تكون بسيطة والطقوس العظيمة يجب أن تكون سهلة. فإذا كانت الموسيقا كأفضل ما يكون اختفى الامتعاض، وإن كانت الطقوس كأسهل ما يكون لم يتشاحن الناس. فالموسيقا والطقوس هما المقصودان بقول القائل: بالعزف وإفساح الطريق (تجنُّب الزحام) يمكن إقرار النظام فى هذا العالم (الدنيا) (Sacred Books of East.vol 23,89f).

وبين «عشرة آلاف شىء» بين السماء والأرض، الإنسان هو الأسمى، فهو يشكل «تَثْليثًا trinity مع السماء والأرض». والسماء مستديرة والأرض مربعة: ويتضح وضع الإنسان من أن رأسه مستدير كالسماء وقدمه مربعة كالأرض، وهو فى هذا يختلف عن الطيور والحيوانات. وعلى وفق التنسيق (الهارمونية) بين الأثير يانج Yang الهابط من السماء والأثير ين Yin الصاعد من الأرض، تولد كل الأشياء وتنمو وتذبل وتموت خلال دوراتها (أو دوائرها Cycles) الطبيعية. والطقوس والموسيقا هى هذا النظام الطبيعى (بمعنى أنهما يمثلان هذا النظام). والحد الفاصل بين السماء فى الأعلى والأرض فى الأسفل هو الحد الفاصل بين الأب والابن والحاكم والمحكوم، وهذا الحد الفاصل لا بد أن يكون ممثلاً لأشكال السلوك، على النحو المشار إليه فى سياق سابق فى هذا الفصل.

والهارمونية بين الين Yin واليانج Yang هى هارمونية الصوت والإيماءة فى الموسيقا والرقص. وفيما يلى قبس من سفر الطقوس Book of rites:

«السماء سامية والأرض إلى الأدنى، وهكذا تحدد مكان الحاكم والمحكوم. وعندما يتحدد السمو والدنو، يأخذ كل من النبيل والوضيع مكانه. القاعدة الدائمة أن يتحرك أحدهما ويبقى الآخر مكانه وأن يكون هناك فاصل بين الكبير والصغير. إن تجميع الحيوانات فى فصائل وتقسيم النباتات فى أسرات يوضح أن طبائعها وغاياتها مختلفة. فى السماء تأخذ الأشياء أشكالا أقرب ما تكون للصور (الأجساد السماوية أقل صلادة من الأشكال الأرضية). وعلى هذا فالفوارق الفاصلة فى الطقوس كالفوارق بين السماء والأرض.

«وأثير ether الأرض يصعد وأثير السماء يهبط فيتداخل الين Yin واليانج Yang وتتعاون قوى الأرض والسماء، فيصدر الرعد وتهب الرياح ويهطل المطر، وتتوالى

الفصول ويطلع القمر وترسل الشمس الدفء، ومن كل هذا يحدث ما لا حصر له من التكوينات. كذلك الموسيقا، إنها هارمونية السماء والأرض». (Ibid,pp. 103F.).

القضاء والقدر

الأخلاق في الكونفوشيوسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالقضاء والقَدَر (القِسْمَة والنصيب)، فالفاصل الحاد بين السماء والإنسان هو «قرار decree السماء» و«فعل» الإنسان. فأن أكون ابنًا بارًا أو وزيرا مخلصا (للإمبراطور) فهذا يتوقف علىَّ، وأن أنعم بالثراء وطول العمر أو أعانى الفقر وقِصَر العمر فهذا قرار السماء. ورغم أن قرار السماء مفيد على المدى البعيد (على سبيل المثال: بإزالة حكم الأسرات الحاكمة التى تدهورت حالتها)، فليس من الضرورى أن يكون ثوابا أو عقابا للفرد. فكونفوشيوس نفسه كان حكيما ولو أنه أصبح إمبراطورا مثل ياو Yao وشن Shun لاستطاع إعادة الحكم الصالح لكافة أنحاء الدنيا (العالم)، لكنه بناء على قرار السماء الملغز (غير المفهوم) قضى معظم حياته فى دولة إقطاعية صغيرة، لا يشغل فيها وظيفة.

والكونفوشيوسى لا يرتاب فى أن الثراء وطول العمر نعمتان خالصتان؛ لكنه لا يعتبرهما ثوابا على حياة عاشها بشكل صحيح، فهو يتقبل التغيرات فى حظه الحسن أو حظه السيئ باعتبارها جزءا من الإيقاع الطبيعى للأشياء، وهو لا يعتبر الحياة كلها معاناة (وهو فى هذا على العكس من البوذى) ولا هو يدعم نفسه بالإيمان بحياة مثالية فى المستقبل على هذه الأرض (النص a future utopiq)، وإنما هو يؤدى واجبه ولا يزعجه إن أخفق أو أصيب بمحنة، مادام هذا الأمر موكولاً للسماء وليس مَعْزُوًا إلى تقصير منه.

وعلى أية حال، فمن الطريف أن نلاحظ أن كونفوشيوس نفسه لم يكن دائما متمسكا بوجهة النظر هذه فى القضاء والقدر، فنحن نفهم من قولين من أقواله أن مهمته فى إعادة طريق الحكماء لا يمكن أن تكون مهمة عبثية، فنجاحها مؤكد، لأنها قرار السماء:

«السماء ولّدت طاقة معنوية أخلاقية داخلى، فماذا يستطيع أن يفعل هوان توى Huan Tu'i ضدى؟» (Analects,7,22).

«منذ موت الملك وِن Wen ألم تقع مسئولية هذه الثقافة (التى أدعو إليها) على كاهلى؟ لو أرادت السماء تدمير هذه الثقافة لما استطعتُ وأنا الفانى (المعرّض للموت)

أن أشارك فيها. وإذا لم تُرِد السماء تدمير هذه الثقافة، فهل سيكون بوسع رجال كوانج K'uang أن يفعلوا ضدى شيئا؟» (Analects,9,5).

لكننا نراه فى مناسبة أخرى يقبل تماما بحكم القدر عندما كان فى حالة خطر:

«إذا كان الطريق the Way (يقصد الكونفوشيوسية) سيوضع موضع التنفيذ بحكم القدر، أو إذا كان سيتم التخلّى عنه بحكم القدر، فماذا سيصنع كونج پو Kung-Po للقدر؟» (Analects,14,38).

وفى حوالى سنة ٤٠٠ قبل الميلاد، هاجم مو ـ تسو Mo - Tsu وهو مؤسس مدرسة منافسة تناولناها آنفا ـ هاجم وجهة النظر الكونفوشيوسية فى القضاء والقدر. لقد شعر مو ـ تسو Mo - Tsu أن الأخلاق فى حاجة إلى قرار حاسم بالثواب أو العقاب من السماء والأرواح، وأن القول بأنّ الصالح قد يعانى وأن الطالح قد تزدهر أحواله، مثل هذا القول يقوِّض دعائم الأخلاق. واعتقد الكونفوشيوسيون ـ على العكس من ذلك ـ أن المرء الذى يفهم القضاء والقدر يعرف أن العمل الأنانى إذا كانت نتيجته نجاحا ماديا ، فهذا مجرّد صدفة، وبالتالى فهو يفضِّل ما هو صالح (أو صواب) بعقله الكلى (غير المنقسم an undivided mind)(*). والجبرية الكونفوشيوسية لا تتنافى مع حرية الإرادة (الاختيار). ورَفْض مثل هذه الفلسفة على أساس أنها تضعف الحافز للعمل لم يطبقه المنكرون لها على معتقدات بعينها مثل الحكم المسبق (القضاء والقدر خيره وشره من الله أو الجبر) الذى قال به كلفن أو حتى فى الحتمية الماركسية. لقد نظر كونفوشيوس لفهمه لمسألة القضاء والقدر باعتباره إحدى الخطوات الحاسمة فى تطوره الأخلاقى:

«فى سن الخامسة عشرة قررتُ أن أتعلّم، وفى الثلاثين رسخت قدماى، وفى الأربعين أصبح عقلى غير منقسم أو بتعبير آخر لم تكن نفسى متصارعة undivided mind، وفى الخمسين فهمتُ قرار السماء، وفى الستين غَدَتْ أُذُنى مطيعة، وفى السبعين استطعت أن أتبع رغبات قلبى دون أن أتجاوز الأصول أو أخرق القاعدة» (An-alectc, 2,4).

هل تعلم كونفوشيوس وهو فى الخمسين من عمره أن يستغنى عن الإيمان بأن مهمته (أو بعثته his mission) كانت ترعاها السماء رعاية خاصة ؟

(*) المقصود دون صراع داخلى. (المترجم).

الطبيعة البشرية

ما لا يستطيع الإنسان تغييره هو قرار السماء. وهذا لا يشمل العوارض أو الأحداث الخارجية الخارجة عن سيطرتنا فحسب، وإنما يشمل أيضا كل ما هو فى داخلنا بالطبيعة كحاجتنا للطعام وحاجتنا للاتصال الجنسى. هل الطبيعة البشرية خيّرة أم شرّيرة؟ هل الأخلاق إنجاز من إنجازات الطبيعة البشرية أم أنها أمر لا بد من اتباعه ضد مزاج الفرد أو الطبيعة؟ تلك هى القضية المجرّدة الوحيدة التى كان الكونفوشيوسيون دائما يطرحونها بعمق واختلفت فيها مدارسهم. كونفوشيوس نفسه (وفقا لما ورد فى سفره (Analects v.13)) رفض أن يناقش هذه المسألة، كما رفض أن يناقش أية قضية لا فائدة منها سوى التأمل المجرّد، لكن فى الفترة ما بين عصر كونفوشيوس وعصر منكيوس Mencius راحت النظريات تترى، فمن قائل إن الطبيعة البشرية محايدة لا هى بالخيِّرة ولا هى بالشريرة، ومن قائل إنها مزاج من خير وشر، ومن قائل إنها خيرة فى بعض الناس، شريرة فى آخرين، وجرت مناقشة هذه الآراء جميعا.

وفى القرن الخامس قبل الميلاد وقف منكيوس بجانب القائلين بأن طبيعة الإنسان خيّرة، فأى إنسان ستهتز مشاعره عند رؤية طفل على وشك السقوط فى بئر (أوردنا نص كلامه فيما سبق)، وهذا يدل على أن التعليم ليس إلاّ مجرد تطوير لنزعة الخير الموجودة فينا بالطبيعة. ووجهة النظر هذه موجودة أيضا فى الفصل المتعلق بعقيدة الخسيس mean فى سفر الطقوس:

«ما هو فى الإنسان إنما هو قرار السماء، وما قررته السماء إنما هو يعنى «الطبيعة»، فأن تتبع الطبيعة يعنى أنك فى الطريق Way (المقصود طريق السماء)، وغرس هذا الطريق يكون عن طريق التعليم».

ومَنْ وصل لهذه المرحلة الأخيرة يصبح كونفوشيوسيًا سلفيًا أو أصوليًا Orthodoxy، وفى القرن الثانى عشر للميلاد وجدنا شو هسى Chu Hsi يضم كتابات منكيوس Mencius وسفر عقيدة الخسيس Doctrine of the Mean لكتابات كونفوشيوس (Analects) وللتعاليم الكبرى (وهى أيضا مستقاة من سفر الطقوس)، واعتبرها جميعا (الكتب الأربعة) التى تُعبر بشكل أكثر اكتمالاً عن العقيدة الكونفوشيوسية، لكن طوال حوالى ألف وأربعمائة سنة لم تجد نظرية منكيوس Mencius من يدافع عنها إلاّ نادرا. ووسط الفوضى السياسية وانعدام الحكومة التى سادت القرن الثالث قبل الميلاد أصبحت هذه

النظرة التفاؤلية للإنسان تفقد معقوليتها شيئا فشيئا، واتخذ هسون ـ تسو Hsun - tzu الموقف المضاد وقال بأن طبيعة الإنسان شريرة أو بتعبير آخر هو ـ أى الإنسان ـ شرير بطبيعته. وأكثر الكونفوشيوسيين الأوائل عقلانية قالوا بأن الظاهرة الطبيعية محايدة أخلاقيا (لا هى شر ولا هى خير) وأن الأخلاق ليست هى «طريق» السماء وإنما هى ابتداع بشرى ـ وهى فكرة تكاد تكون بغير موازٍ فى تاريخ الكونفوشيوسية. لقد كان من رأى هسون ـ تسو Hsun-tzu أن السماء زرعت فينا رغبات خطيرة وأن علينا أن نكبح من جماحها بالأخلاق التى ابتدعها الحكماء لإنقاذنا من عواقب الحروب الهمجية التى يشنها الجميع على الجميع. وظل هسون ـ تسو، ككونفوشيوسى، يعتقد أن فى مقدور الإنسان أن يقهر ميله الطبيعى المضر هذا، بالتعليم فى رحاب الطقوس، لكن عدم ثقته فى الطبيعة البشرية كان له تأثيره فخطت به المدرسة التشريعية خطوات أبعد، فركزت على أن قلة قليلة من الناس هى التى تتَّسم بالغيرية (إيثار الغير) وأنه لا يمكن ضبط الغالبية العظمى إلاّ بقوانين مفروضة من أعلى.

وفيما بين سنة ٢٠٠ ق. م. و١١٠٠م، تحلَّق حول كلتا النظريتين المتطرفتين عدد قليل جدا من المؤيدين، وأخذ معظم الكونفوشيوسيين باتجاه وسط أو آخر كان موجودا بالفعل فى الكونفوشيوسية قبل منكيوس Mencius. وعلى هذا اعتبر يانج هسيونج Yang Hsiung (٥٢ ق. م. ـ ١٨م) الطبيعة البشرية مزيجا من خير وشر، بينما دافع هان يو Han Yu (٧٦٨ ـ ٨٢٤ م) عن القول بأن بعض الناس لهم طبيعة صالحة يمكن تطويرها بالتعليم وبعضهم ذوو طبيعة سيئة يمكن قمعها بالعقاب ولا شىء سواه، والآخرون فيهم الطبيعتان ويمكن تقويمهم بالتعليم.

نأتى أخيرا إلى شنج يى Cheng Yi (١٠٣٣ ـ ١١٠٧م) وشو هسى Chu Hsi (١١٣٠ـ ١٢٠٠م) اللذين أسَّسا الفلسفة الكونفوشيوسية الجديدة القائلة بالمبدأ والأثير Ether التى أحيت نظرية منكيوس فى شكل معدّل. كل إنسان فى مقدوره أن يكتشف المبدأ الأخلاقى داخل نفسه دون تعلّم لكن اتِّباعه لهذا المبدأ يتوقف على الأثير الذى يتكون منه هذا الإنسان وما إذا كان شفافا أم معتما. والمبدأ الأخلاقى داخل هذا الإنسان هو طبيعته الحقيقية، وبالتالى فهى طبيعة صالحة. والأثير كهبة (وهبتها السماء) يتم تلقّيه عند الميلاد، وهو الذى يحدّد الخصائص الداخلية للإنسان، وتكون بالتالى طبيعته الفيزيقية (المادية Physical nature) التى تختلف عن الأفراد الآخرين ويمكن تغييرها

بالتعليم. وسادت عقيدة منكيوس على هذا النحو محققة انتصارا. ولم يَرْتَب فيها الفلاسفة المتأخرون زمنا الذين عدّلوا ثنوية شو هسى Chu Hsi فى اتجاه المثالية أو فى اتجاه المادية.

طاعة الابن لوالديه

أقوى الواجبات التى يتحتم على الكونفوشيوسى الالتزام بها هى طاعة الابن لأبيه، فعلى الابن أن يطيع أباه طاعة مطلقة ليس فى مرحلة الطفولة فقط وإنما طوال حياة الأب، فإن حدث ومات ـ أى الأب ـ أصبح من المتوقع من الابن أن يترك عمله وأن يعيش فى كوخ بالقرب من قبر أبيه، وأن يمتنع طوال خمسة وعشرين شهرا عن شرب النبيذ وأكل اللحوم والاتصال الجنسى ـ وهى مدّة حِداد يبدو أنه لا نظير لها فى أىٍّ مكان فى العالم. فكما لاحظنا آنفا فى هذا البحث أنه حرام anathema أن يحب كل البشر على نحوٍ سواء، فلا بد أن يكون حبه للوالدين أكثر من حبه للغرباء. بل إن منكيوس Mencius اعتبر مناداة مو ـ تسو Mo - tsu بالحب الشامل (الحب للجميع) بمثل خطورة الأنانية اللاأخلاقية التى قال بها فيلسوف آخر فى الفترة نفسها، ونعنى به يانج شو Yang Chu (Mencius,36,9). ومن هنا، فإن الأخلاق الكونفوشيوسية تختلف عن أخلاقنا (فى الغرب)، إن الكونفوشيوسى يصيبه الرعب لإهمالنا كبار السن فى الغرب، والمسيحى على النحو نفسه يصيبه الرعب لشيوع محاباة الأقارب السائدة فى الحياة بشكل واضح، وعدم تحرك الصينى لمساعدة غريب قُتل على قارعة الطريق.

وعلى أية حال، فالاختلاف بين وجهة نظر الكونفوشيوسى ووجهة نظرنا فى الغرب، إنما هو فى الدرجة فقط. فالأوروبى الذى يعتقد فى المساواة فى الحب والمساواة فى العدالة لا شك أن بداخله شيئا من الكونفوشيوسية تجعله لا يثق فى أى شخص يخدع أسرته أو أصدقاءه، وتجعله بالتالى يخرجه من نطاق حبه الشامل غير المشروط لكل البشر. والكونفوشيوسى يعترف بالصراع نفسه بين الولاء لما هو عام والولاء لما هو خاص إذا ما وصل الأمر إلى مسألة الثأر الشخصى أو الانتقام. وقد نوقش هذا الأمر ومتى يكون صائبا ومتى يكون خطأ. والقضية الأخلاقية الرئيسية نفسها يمكننا ملاحظتها بوضوح فى هذه الفقرة من كتابات كونفوشيوس (Analects)، حيث نرى كونفوشيوس يتخذ الجانب الذى لا يوافق عليه الأوروبيون:

«أخبر دوق شى She، كونفوشيوس قائلا: فى بلدى هناك شخص أمين اسمه كُنّج Kung عندما سرق أبوه خروفا أدلى بشهادته ضده. فقال كونفوشيوس: الرجال الأمناء فى بلدى مختلفون. فالأب لا يكشف ستر ابنه (لا يشهد ضده) والابن لا يكشف ستر أبيه (لا يشهد ضده) وكلاهما أمين» (Analects, 8,18).

إن هذا التناقض فى المبدأ على هذا النحو ـ بشكل عام ـ لا يزعج الكونفوشيوسيين كما يزعجنا نحن (فى الغرب). فالأخلاق الكونفوشيوسية اعتمادها أقل على الانصياع الدائم لمعايير مجرّدة، فهى تقوم أكثر على مواقف وسطية بين تطرّفين. وفى عبارة ننقلها من فصل عقيدة الخسيس (وهو قسم من سفر الطقوس) نقرأ أن الرجل المهذب يضربُ الوضيع على وفق الأوقات. «ورغم الدقة فى مراعاة شكليات الطقوس، فقد كان كونفوشيوس نفسه واعيا تماما بأن مسلكيات شو Chou ليست هى مسلكيات الأسرات الحاكمة الأولى، كما كان واعيا بأنه سيأتى زمان فى المستقبل ستتغير فيه هذه المسلكيات أيضا بمرور الزمن.» (Analects,2,23) فالرجل الذى يرفض إنقاذ أخت زوجته (أو امرأة أخيه) وهى على وشك السقوط فى البئر، بحجة أن لمسها محرّم عليه، إنما هو ذئب وليس إنسانًا (Mencius,iva,18). والحكيم شن Shun تزوج دون أن يُخبر أباه، وهو سلوك من الناحية الشكلية فى الغاية من الجحود، لكنه لو كان أخبر أباه فقد يرفض تزويجه فلا يصبح له ذرية تقدم الأضحيات للأسلاف، مما يجعله أكثر جحودا (Mencius,iva,26). إن فكرة مراعاة الظروف تسرى فى كل الفكر الكونفوشيوسى، وليس أدلّ على ذلك من مطالبة الكونفوشيوسيين بالإطاحة بالأسر الحاكمة التى لم تَعُد تُحسن الحكم.

إن الكونفوشيوسية بتركيزها على الوسيلة تركز على الأخلاقيات غير الدينية (العلمانية) أكثر من تركيزها على التعاليم الخلقية الدينية، وهى فى هذا مثل أرسطو والليبراليين فى التاريخ الحديث. يقول كونفوشيوس (Analects,11,15): «أن تُسِف (تُفرِط) أمر لا يقل سوءا عن عدم تحقيقك الهدف» والكلمة «إسفاف أو إفراط ex-cess» كلمة يشيع استخدمها فى الصينية للتعبير عن «الخطأ error» عامة. وكونفوشيوس غالبا ما يذكّر تلاميذه بالفرق الدقيق بين ما هو فضيلة وما هو رذيلة، وكيف تتحول الشجاعة إلى تهور، والحكمة إلى فكر، والاستقامة إلى قسوة، فكما لاحظ آرثر ولى Arthur Waley (Analects,p.37) أن أكثر إنجازات الكونفوشيوسية مدعاة

للدهشة هو أنها أعطت لفكرة الاعتدال قوة عاطفية فعّالة لم ينته مفعولها طوال أكثر من ألفَىْ عام، بينما لم تنجح الليبرالية الأوروبية فى إضفاء فتنة على الاعتدال تعادل فتنة التطرف فى اتجاه أو آخر.

الطبقة الاجتماعية

ليست الكونفوشيوسية كيانا من الأفكار يمكن أن يتحول إليها غير المؤمن بها، وإنما هى طريقة حياة لا يمكن الأخذ بها إلاّ فى إطار مجتمع صينى تقليدى. فالچُو Ju (وهو المصطلح الأقرب لما نسميه الكونفوشيوسى) هو ليس ببساطة المؤمن بأفكار الكونفوشيوسية، وإنما هو عالم (أو دارس) تعلم من خلال «الكلاسيات Classics» الكونفوشيوسية. إنه ليرضيه أن يستفيد البرابرة (غير المتحضرين) فى أرجاء «المملكة الوسطى Middle Kingdom" بالرضوخ لحكم ابن السماء (المقصود الإمبراطور الصينى) ويصبحوا متحضرين، ويتعلموا كيف يتبعون «طريق السماء»، ولكن فكرة النشاط الإرسالى أو التبشيرى لتحويل هؤلاء البرابرة إلى الفكر الكونفوشيوسى لم تخطر على باله. والأوروبى الذى يرغب أن يصبح كونفوشيوسيًا ما عليه إلاّ أن يذهب إلى الصين ويعيش حياة الرجل الصينى المهذب (الچنتلمان). وبعض الأفكار الكونفوشيوسية قد تكون أطول عمرا من الثورة الاجتماعية الحالية لتؤثر فى اتجاه الحركة الشيوعية، لكن إذا لم تحدث ثورة مضادة تعطى الكونفوشيوسية حياة جديدة، فإنها تموت الآن فى الصين، فليس هناك مكان فى المجتمع الشيوعى لطبقة لديها الكثير من أوقات الفراغ لتتعلم كيف تضعها موضع التطبيق.

فالفرد الذى يعيش بنجاح على وفق المعايير الكونفوشيوسية هو الشون ـ تسو Chun tsu (والكلمة حرفيا تعنى «ابن السيد Lord's son")، وقد تصلح كلمة Superior man الإنجليزية ترجمة لها (الرجل المتفوق أو فائق الصفات أو الرفيع المقام)، والكلمة ذات مضامين اجتماعية وأخلاقية تماما كالكلمة الإنجليزية gentleman (چنتلمان أو الرجل المهذب الراقى) ويقابل الشون ـ تسو، كلمة هسياو ـ چن Hsiao -Jen (تعنى حرفيا الرجل الصغير) أى الوضيع أو الفظ الغليظ أو الجلف. ومادامت المسلكيات الطيبة والمقدرة الإدارية، والتعلم من الكتب ملامح أساسية للشون ـ تسو Chun-tzu (الچنتلمان)، فإن المرء لا يتوقع أن يكون حكيما دون أن ينعم بوقت فراغ وتعليم (تماما كما يتوقع المرء بالنسبة لقديس مسيحى). أما بالنسبة للناس العاديِّين، فالكونموشيوسى

منهم يرضى بأن يمزج بعض الفضائل الكونفوشيوسية (كبرِّ الوالد) بشىء من عبادة الطبيعة (بمعنى توقيرها وفقا لسياق المقال) لتكون غطاء لمعتقده الطاوى أو البوذى، رغم إيمانه بأن هذين المعتقدين الأخيرين حديث خرافة. وعلى وفق كلمات كونفوشيوس وهو يتحدث عن «الطريق the Way»:«يستطيع الناس أن يتبعوا الطريق ولكنك لا تستطيع أن تجعلهم يفهمونه». (Analects,8,9).

وهذا لا يعنى أن الطبقات العليا كانت تُعتبر أرقى من الطبقات الدنيا بحكم الطبيعة، لأن الاتجاه الذى ساد الصين منذ انهيار النظام الإقطاعى هو أن الجدارة أو الاستحقاق لا يكونان إلاّ بحكم الظروف لا بالوراثة، وبالتعليم أكثر منه بصفات غامضة فى الدماء. وإلى عهد قريب كان الاعتقاد فى أوروبا أن الصفات الأخلاقية تُورَّث فى دماء النبلاء وتظهر حتى لو كان الشخص (النبيل) نشأ ـ صدفة ـ بين والدين بائسين، رغم أن الشخص الذى يعتقد مثل هذا الاعتقاد، يعتقد أيضا ـ كمسيحى ـ أن النبيل قد يذهب للجحيم، وأن غير النبيل قد يكون مقره الفردوس. والاعتقاد الأول وكذلك الاعتقاد الثانى غريبان على الكونفوشيوسية، فقد أعلن كونفوشيوس «أننا بحكم الطبيعة متقاربون، وبحكم الممارسة أو العمل نتباعد» (Analects,17,2). وراح يعلّم كل من يأتى إليه بصرف النظر عن ثرائه أو طبقته قائلا: «إننى لم أرفض تعليم أى أحد حتى لو كانت هديته لى لا تزيد على قطع من القديد (اللحم المجفّف)» (An-alects,7,7). وفى إحدى المناسبات فكر أن يذهب ليعيش بين البرابرة (غير المتحضرين) وعندما قيل له إنه سيجد جلافتهم لا تُحتمل، أجاب: أيكونون أجلافا وبينهم رجل مهذب (چنتلمان)» (Analects,9,13).

وبعد انتهاء الفترة الإقطاعية راحت الطبقة الحاكمة تدعم مركزها بالتعليم أكثر من تدعيمه بانتمائها إلى عرق بعينه، ولم تعد ـ عادة ـ تحمل ألقابا وراثية. وقد تجلّى اقتناع الكونفوشيوسى بأن صفات الرجل المهذب الراقى (الچنتلمان) قد تكون كامنة فى فرد من أيّة طبقة فى نظام الاختبارات الذى يجرى لشغل الوظائف. فقد كان التقدم للاختبارات فى البداية مقتصرا على طبقة ملاّك الأراضى، لكنه امتد بعد ذلك ليشمل الجميع فيما عدا أفراد بعض المهن المنبوذة. ورغم أن تاريخ هذه العملية لم يتضح بعد تماما، فالذى لا شك فيه أنه خلال الخمسمائة سنة الأخيرة من الحكم الإمبراطورى ارتفع أفراد من التجار أو الفلاحين إلى مصافّ الطبقة الحاكمة. وقد يمكن أن نلاحظ

أيضا أنه رغم اقتناع الكونفوشيوسيين أن بعض الأشخاص صالحون بالطبيعة (الفطرة) وآخرون طالحون بالطبيعة (الفطرة)، إلاّ أن معظم المناقشات التى دارت حول الطبيعة البشرية جنحت إلى أن الميول الطبيعية إن كانت صالحة أمكن تطويرها بالتعليم، وإن كانت طالحة أمكن تهذيبها بالتعليم أيضا، والناس فى هذا سواء. وعلى وفق ما قال منكيوس Mencius: «يمكن لكل إنسان أن يكون ياو Yao أو شن Shun» (Menicus, Vib, 2).

(١٠)

الطاويَّة

بقلم

ويرنر إيشورن

مُحاضِر فى علم مقارنة الأديان بالجامعة العبرية بالقدس

خبير اللغة الصينية - مدرسة الدراسات الأفريقية والشرقية - جامعة لندن

الطاوية دين وفلسفة، ظهرت فى واجهة المسرح خلال فترة الدول المتحاربة Warning States (٤٢٣ - ٢٢١ ق.م.)، وبرزت الديانة الشامانية القديمة بطبيعتها السحرية التى كانت متغلغلة ـ لكنها غير ظاهرة ـ ويمكن وصفها بأنها حركة إحياء للتفكير الدينى لأسرة شانج Shang الحاكمة (حوالى ١٥٥٨ - ١١٠٢ ق.م.). وربما شجَّع على ظهورها تقدّم الطبقات الاجتماعية الدنيا، بالإضافة إلى التغيّرات الكبرى التى لحقت ببِنْيَة المجتمع الصينى.

مدرسة بوّابة شِي الطّاوية

اسم الطاوية Taoism لم تتم صياغتُه حتى حكم أسرة هان Han فى القرن الثانى قبل الميلاد، ففى هذا الوقت اندمجت بعض التيارات الرئيسية للعقيدة الطاوية معًا وأصبحت عقيدة واحدة. وارتبط أحد هذه التيارات بالإمبراطور الأسطورى الأصفر هوانج تى Huang - ti، وكان يمكن تتبعها تاريخيًا فى دولة شِي Ch'i التى كانت تشغل فيما يُقال الجزء الشمالى من شانتونج الحديثة Shantung والجزء الجنوبى من هوباى Hopei. وكان حكّام هذه الدولة مثل حكام الدولة (الصينية) الأخرى يعتبرون أنفسهم من سلالة الإمبراطور الأصفر، وكانوا يمارسون شعائر العبادة الخاصة به فى بلاطهم. لكنهم أيضًا افتتحوا أكاديمية للفلاسفة أسموها أكاديمية بوابة شِي Chi - gate،

والمقصود بالبوّابة هنا بوّابة ربِّ الزراعة The god of agriculture، وانتعشت هذه الأكاديمية خلال الجزء الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد. وكان أحد أشهر أعلام هذه الأكاديمية هو تسو ين Tsou Yen الشهير، الذى كان أوَّل من صاغ وجهة النظر الصينية «العلمية Scientific» للكون فى نسق أو نظام قائم على طاقتيْن كَوْنيَّتين، هما: الظلمة Yin (الكلمة Yin مؤنثة.. إلخ) والنور (يانج Yang، والكلمة يانج مذكرة) (P.370)، واتحد النور والظلمة أو اندمجا مع القُوَى أو العناصر الخمسة المتحركة (الوهسنج Wuhsing). لكن الغالبية العظمى من علماء هذه الأكاديمية كانوا ينتمون لمدارس طاوية مختلفة، كان أبرزهم سنج هسينج Sung Hsing وينّ ونّ Yin Wên، وعلى أية حال، فيبدو أن أفكارهما كانت مُستقاة من فلسفة مفكر أقدم هو يَانْج شُو Yang Chu الذى دافع عما يمكن وصفه بالخَلاَص الفَرْدِى individual Salvation. وكانت تعاليمه معاكسة بشكل مباشر لتعاليم مو ـ تسو Mo - Tzu المعروف جيدًا (يُعرف أيضًا باسم مُو تِى Mo Ti) الذى ظهرت أعماله فى الشرائع الطاويّة، وعقيدة هذا الأخير تقوم على الفكرة الصينية المثالية عن ملك أو حاكم يضحِّى بنفسه لصالح شعبه مثل المقدَّس يو Yu. ففى حين أن اتجاه فكر موكيوس Mocius يقود إلى «الحب الشامل»، فإن يانج شو Yang Chu لم يكن راغبًا فى اقتلاع شعرة واحدة حتى لو كان فى اقتلاعها صالح العالم أجمع» (Meng - Tzu, Viiia, Ch. 26). لقد كانت تعاليم مدرسته الأساسيّة هى: أبْعد الضرر عن نفسك وعش عمرًا مديدًا بقدر ما تستطيع.

لقد تطورت فى أكاديمية بوابة ـ شِي تعاليم يانج شو، مختلطة بنظريات فيزيقية قديمة، لتكوّن نظريّة هى ذروة هذا الخليط عُرفت بنظرية «الأجزاء الحسَّاسة أو المرهفة Fine parts». هذه الأجزاء الحسَّاسة أو المرهفة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بفكرة أخرى أساسيَّة هى شى Ch'i التى تعنى الهواء أو التنفّس. ومن الظاهر أنّه كانت توجد وجهات نظر صينية قديمة مُفادها أنَّ الهواء كان هو الأساس الفيزيقى (المادى) للكون، وأنه كان يعمل من خلال واسطة الأجزاء الحساسة أو المرهَفة ـ الكامنة فيه، وهذه الأجزاء هى أدق مكونات الهواء، وجرى الاعتقاد أنّها جوهر كل الحياة. ووُجدت هذه المكونات الدقيقة ـ على سبيل المثال ـ فى أنواع الحبوب الخمسة، التى يستوعبها الجسم بعد أكلها. وبطبيعة الحال كان من المهم جدًا تجميع هذه الأجزاء الحساسة أو المُرهَفَة فى جسد واحد، كى يتم المحافظة على الحياة ومدّ أمدها. لذا فنحن نقرأ فى النصوص الطاويّة القديمة: «تلك الأشياء التى توجد بها الأجزاء المرهفة من الهواء تُنتج الحبوب

الخمسة على الأرض والنجوم فى الأعالى (فى السماء). وعندما تنساب بين السماء والأرض تُسمَّى أرواحًا. والذين يمكنهم اختزانها بين صدورهم هم القدِّيسون» (- Kuan Tzu, Ch. 49 غير منشور) «وبينما تبقى هذه الأجزاء الحساسة أو الدقيقة أو المرهفة، وتنمو، سينتعش المرءُ من الخارج أو من الظاهر، فإذا تم خزنها داخله ستُصبح موردًا؛ وستُصبح وافرة غزيرة متناسقة (هارمونيَّة) وتتوازن لتكوّن ينبوع التنفّس» (Ibid). والأجزاء الدقيقة أو المرهفة فى الإنسان هى من إنتاج السماء، أما جسمه فمن نتاج الأرض. إنها - أى هذه الأجزاء الدقيقة أو المرهفة - هى الأجزاء التى لا تَفْنَى من أجسامنا، ويمكن بحثِّها وتجميعها وتكثيفها فى أجسامنا أن نطيل أعمارنا.

وعلى وفق المفاهيم المتغيرة للطبيعة الحقيقية لهذه الأجزاء الدقيقة أو المرهفة أو الحساسة، تطورت فى دوائر الطاويين ممارسات مختلفة لتجميعها أو تكثيفها فى الجسد للوصول إلى الخلود. فمسألة الصحة وإطالة عمر الإنسان مسألة أساسية فى المعتقدات والممارسات الطاويّة، فالطاوية إذًا وثيقة الارتباط بالطب وفن الدفاع عن النفس والإحسان والرفاهية.

مدرسة لاو - تسو Lao - Tsu وشوانج - تسو Chuang - Tsu

ومدرسة لاو- تسو Lao - Tsu وليه - تسو Lieh - tzu وشوانج - تسو المعروفة تمامًا فى الدوائر الغربية، تعطينا أيضًا إجابة فى هذه المسألة. فهؤلاء المعلمون طوّروا نظرية الطاو Tao الركيزة الأساسية لكل موجود. وعلى أية حال، فمادام هذا الموجود لا يستطيع الوجود بذاته فالأقرب للصحة أن نقول اللاَّموجود. هذا اللاَّ موجود يمكن وصفه بأنه الفراغ Emptiness أو الواحدية Oneness. وعلى هذا كان الطاو كونيا متغلغلاً أو كلّى التغلغل أو كلّى التسيّد وكلّى الشمول (يضم كل شىء) وغير قابل للدمار أو التلف. ولتجنب الموت أو المحق والإبادة، لا شىء أكثر فاعلية من أن تصبح مثل الطاو أو أن تتوحَّد معه، ولأن الطاو كان هو الفراغ، فقد كان أيضًا صامتًا متراجعًا retiring واضحًا. وعلى هذا، فكى يكون المرء مثل الطاو لابد أن يكون صامتًا انسحابيًا (متراجعًا) مبتعدًا عن كل أمور العالم (الدنيا) وأن يفرّغ نفسه من كل الرغبات الشخصية. فحكماء هذه المدرسة يعتبرون أن الوضع الأمثل هو ألاّ تنشغل بأعمال مرهقة نهارًا وألاّ تحلم ليلاً، وتمثَّل هذا خير تمثيل فى حياة الزهَّاد والدارسين فى مُعتزلات ريفية. وعقيدتهم المحدّدة هى أن التوحد مع الطاو يكون بالتفكير العميق

والتأمل، وأن الحمية وتدريبات التنفس لا تكفيان وحدهما. وطوال التاريخ الصينى انجذب أكثر المفكرين تقدمًا لفلسفة هذا النوع من الطاويّة.

طاو، «الطريق»

الفكرة الأساسية عن الطاو الذى يقول به الطاويون مُستقًى فى الأساس من دين قديم شاع خلال حكم أسرة شانج Shang ولا ندرى عنه سوى القليل. فنحن نقرأ على سبيل المثال فى «الطاو - تى - شنج Tao - tê ching» (السِّفْر الكلاسيكى للطاو والتِّى The Tao and the Te) الذى تظهر فيه دلائل كثيرة على الانتقال من الدين إلى الفلسفة، أن (بوّابة الظلمة - الأنثى) هى أصل كل الأشياء. ومن الواضح أن هذا اقتباس من أسفار أقدم عهدًا وربما يشير إلى أرض قديمة أو إلى ربّة الماء التى تهب الميلاد لكل الموجودات وتستردّهم مرة أخرى بعد الموت. والنهوض من فتحة هذه الربّة جرى تفسيره بالمرور من اللا وجود إلى الوجود، ومادام أصل الوجود هو اللا وجود فالنتيجة التى وصلوا إليها هى أن كل الموجودات ستصبح أخيرًا لا موجودات (عَدَمًا). وعلى هذا، فقد استُبدلت بهذه الربّة الواردة فى النصوص القديمة فكرة الصمت واللا حركة، فمنهما انبثق كل الوجود وكل الحركات، وإليهما العودة حتمًا.

ولا يمكن فهم الحركة إلا إذا قارنَّاها بشىء ثابت، ولا يمكن اتضاح معنى الوجود إلاّ بمقارنته بنقيضه. «كل شخص يعرف الجمال يصبح القبح بالنسبة له معلومًا» (Tao - tê Ching, Ch.2). لكن أحد النقيضين لا بد أن يكون سابقًا على الآخر. وعلى وفق الفلسفة الطاوية، سبق السكون الحركة، وسبق الهدوء الفعل.. وهكذا.

وفى الكتابات الطاوية الباكرة نجد رجحانًا ملحوظًا للين(*) Yin الذى غالبًا ما يُمثَّل بالماء. فربة الماء التى تكونت فيه أصبحت مفيدة «للعشرة آلاف موجود» دون أن تكون مضطرة للكفاح لتحقيق هذه الفائدة، وفى المكان الأدنى المحتقر من كل البشر، يصبحون قريبين من الطاو. هذا الوضع التفضيلى للين Yin هو أحد الخواص الرئيسية للطاوية خلال فترة ما قبل ظهور المسيحية.

والأرضية التى يرجع أصل مثل هذه الحركة إليها ترعاها كل أنواع الحركة الكامنة، وفيها تتضمّن كل الحركة الفعلية. وعلى هذا، فعندما ينظر المرء من وجهة نظر الوجود

(*) المعنى الأصلى للكلمة كما فى صدر البحث هو الظلمة.

تكون هذه الأرضية فى حالة تغير دائم وحركة، لكن هذه الأرضية نفسها باعتبارها أصل الوجود الفعلى للحركة والتغير لا بد أن تكون فى الوقت نفسه غير متحركة (ساكنة) وغير متغيرة (دائمة)، وعلى هذا، فإنه يمكن ربطها «بالطريق Way» أو «الطاو Tao» لأنه رغم كونه «غير متحرك» فى ذاته، إلاّ أنه مع هذا أساس لكل حركة ممكنة.

بمثل هذا التعليل تم إحلال المصطلح الفلسفى طاو Tao محل الربّة القديمة «الجَدّة العليا لكل الموجودات». لهذا نقرأ فى الطاو ـ تى. شنج Tao - Tê Ching: «كان هناك شىء حى، خليط من كل الفاعليات لكنه تام فى ذاته، تكوَّن هذا الحى قبل تكوين السماوات والأرض، لقد كان هو السكون والفراغ... وربما أمكن اعتباره أم الكون. لا أعلم اسمه الصحيح لكننى أختار له اسم الطاو «الطريق» (Chap. 25)، وحيث إن الطاو ـ تى شنج Tao - Te Ching تحتفظ بآثار فكرة هذه الربة القديمة، فإن الطاو يظهر خلال فلسفة شوانج ـ تسو Chuang - tsu وليه ـ تسو Lieh - tsu كمصطلح محدّد: من يخلق لا يُخلق (بضم الميم)، فهو خالق غير مخلوق، والذى يغير لا يتغيّر» (Lieh - tsu, chap. I)، وعلى هذا فالطاو ـ تى شنج يمكن النظر إليها كطريق وسط بين الدين القديم الشائع والفلسفة الطاوية التى أتت بعد ذلك.

التّى Tê أو الفضيلة

رغم أنّ الطاو هو الفراغ واللا وجود، وفوق ذلك اللاَّ فعل إلاّ أنه (أى الطاو) لم يكن بلا فاعلية، أما فاعليته هذه فيُطلق عليها اسم التى tê أى الفضيلة. وقد يمكننا القول إن التى tê هى المانا mana أو القوة الباطنية الغامضة للطاو، وإنها تظهر أن الطاو رغم أنه غير موجود إلاّ أنه ليس معدومًا (ليس لا شىء)(*) بل الأقرب للصحة أنَّ فيه كمونية كل الموجودات. إنه يظهر ـ فقط ـ لا موجودًا عند النظر إليه من موقع الوجود، فاللاَّ موجود لا يظهر إلاّ عند النظر إليه من (موقف) الوجود. وكما فى الطاو ـ تى شنج (Chap. 51) «الطاو يُنتج الموجود والتى Tê تنشّئه» ويمكن تحديد التى Tê بأنها تُطيل أمد الطاو فى الوجود الفعلى فى كل شىء. فبالتى Tê يصبح الطاو ظاهرًا متجليًا كواحد متكامل مُتَّحد Unifying One، إنه الواحد المتحد الكامن خلف تعدّد الموجودات. أو بتعبير آخر ، فإن الطاو ـ من خلال تفويضه التّى Tê ـ يتسبب فى أن يكون وجود كل

(*) لغموض المعنى نورد النص الإنجليزى:

it is notfor that reason nothing

الموجودات مرتبطًا بوحدة أساسيّة. والتّى Tê فى الأشياء، دائمًا تتجه من الخارج إلى الداخل: إنها منطوية متراجعة ضعيفة.

لذا فنحن نقرأ: «حركة الطاو هى التراجع، فوظيفته أن يكون ضعيفًا». (Chap. 40)، فأنْ توجد يعنى أن تحتضن مبدأ اليانج Yang (النور) وأن تدير ظهرك للين Yin (الظلمة)»، وأن تغير هذا الوضع بمعنى أن تتراجع للظلمة يعنى أن تعود للظلمة والمصدر الغامض للظلمة والمصدر الغامض للحياة على حد التعبير الوارد فى طاو ـ تى شنج Tao te Ching -. لكن العملية الفعَّالة فى أن تكون فى قيد الحياة تعتمد على التنسيق بالمزج بين روح الين (الظلمة) Yin وروح اليانج Yang. وفى حوالى نهاية القرن الرابع للميلاد، تغيَّرت هذه النظرية بتأثير المانوية(*) Manichaeism وأصبحت الأفضلية للنور (Yang)، وعلى هذا أصبح الين Yin مصدرًا للموت لابد من كبحه بينما كان لابد أن ينتشر مبدأ النور. وعلى أية حال لم يتم حسم هذا الخلاف، فحتى عصر منج Ming (١٣٦٨ -١٦٤٤) كانت هناك مدرستان صينيتان طبيتان إحداهما تركز على طاقة الين Yin (الظلمة)، والأخرى على طاقة اليانج (النور).

الخلود

الخلود بالنسبة الصينى القديم يعنى الخلود المادى (أو الفيزيقى Physical). وكانت فكرة الخلود الروحى غير معروفة للصينيين قبل احتكاكهم بالبوذية. وكان يُعتقد أن الخلود المادى المتغير فى الجسد، تكون مادته أثقل أو أخف مما هو فى الحياة العادية (المفهوم خارج الجسد)(**). وعلى هذا وجدنا عقيدة مُستقاة من دولة شى Ch'i فى الشمال الشرقى من الصين، سرعان ما انتشرت فى كل أنحاء الإمبراطورية خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، مفادها أن الإنسان بعد الموت يترك جسده القديم كما تترك حشرة زير الحصاد (السيكادا Cicada) أو الحية جلدها القديم منسلخة منه، ليحلِّق فى أجواء السعادة. وحظيت هذه العقيدة بالقبول فى دولة شِنْ Ch'in فى الأجزاء الشمالية الغربية من الصين، حيث كان الجو مهيأً بشكل جيد لها (أى لهذه العقيدة) بسبب تدفق أفكار الدين الشامانى العامر بالانجذابات الصوفية من أسرة شانج الحاكمة القديمة، وكان أول إمبراطور فى أسرة شِنْ Ch'in هذه هو شيه ـ هوانج ـ

(*) راجع مقدمة المترجم.

(**) المعنى غير واضح كما يلاحظ القارئ. (المترجم).

تى Shih - huang - ti (٢٢١ - ٢١٠ ق.م.) وقد بذل جهودًا كبيرة ليكون خالدًا لا يموت (هسين Hsien) وجمع لتحقيق هذا الغرض عددًا كبيرًا من السَّحَرة فى بلاطه.

الممارسات التى كانت تجرى لإطالة العمر

التلميحات إلى تدريبات إطالة العمر كانت موجودة بالفعل فى سِفْر الطاو - تى شنج الذى يمكن اعتباره دليلاً للطاوية فى فترة الدول المتحاربة (٤٥٣ - ٢٢١ ق.م.). فنحن نقرأ على سبيل المثال: «بتركيز (أو تكثيف) المرء لتنفسه يُصبح مرنًا مرتاحًا Liable & Soft. ألا يكون فى هذه الحال كطفل؟» (Tao - tê Ching, ch. 10)، فالحياة أقوى ما تكون فى الأطفال «لأن الأجزاء المرهفة أو الحساسة Fine parts (بالمعنى الآنف ذكره فى هذا البحث) تكون فى ذروة فاعليتها» (Ibid. Ch. 55). هذا النص يوضح بجلاء الصلة التى تربط الطاو - تى شنج بمدرسة بوابة شِي Chi. gate الآنف ذكرها.

والممارسات الخاصة بإطالة العمر يمكن تصنيفها كالتالى:

(ا) **دينية**: مراعاة الوصايا، السلوك الأخلاقى، الدعاء أو الصلوات Prayer، الرُّقَى والتعاويذ incantations.. إلخ.

(ب) **مادية**: الحِمْية، الأدوية، الكيماويات، طرق التنفّس، الألعاب الرياضية.. إلخ.

وهناك مدارس كثيرة زاوجت بين الوسائل الدينية، والوسائل المادية. ولما كانت هذه الممارسات واحدة من الملامح الرئيسية للطاوية، فمن الملائم أن نتوسع فى الحديث عنها قليلاً. من الظاهر أنه كان يوجد منهجان قديمان جدًا فى الصين لبلوغ أطول عمر ممكن. أحدهما هو خَزْن أكبر قدر من الحيوية فى الجسم بالإفراط فى تناول الطعام والشراب لتحاشى الموت. والثانية بتغيير الجسم بإحلال عناصر غير قابلة للدمار محل عناصره القابلة للدمار، وهذا المنهج الأخير هو الذى وجدناه فى الدوائر الطاوية فى القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. وربما كانت أقدم رواية عن هذه الطريقة قد قَدِمت من قبائل التبت ممثلة فى إحلال المادة الجوهرية النار محل مادة الجسم. لذا؛ فإننا نسمع عن خبراء فى إطالة الأعمار يلقون أنفسهم فى النار ليصعدوا فى السماء كما يصعد اللهب!! لكن هذه الطريقة المؤلمة سرعان ما تم إبطالها لتحل محلها طرائق أخف. فلكى يصعد المرء فى الهواء عليه تنظيف جسده من النجاسة والمواد الثقيلة، وهذا يتطلب أن يحيا المرء بحمية الذهب diet of gold وكبريتيد الزئبقيك Cinnabar ولحم

الفرس Jade وبعض الزهور. وكان الاعتقاد أن كل هذا يطهِّر الجسم البشرى من كل أنواع القذارة مما يجعله خفيفًا. وبطبيعة الحال، كان الأفضل من كل هذا هو أن تعيش على الهواء... لكن ليس أى نوع من الهواء، ففى الربيع يستنشق المرء سديم الصباح (السديم أو الضباب الرقيق) وفى الخريف سحب الين(*) Yin الغاطسة، وفى الشتاء سديم منتصف الليل، وفى الصيف أشعة الشمس، وبين ذلك على المرء أن يأخذ بهواء الظلمة فى السماء الأعلى الهواء الأصفر بالقرب من الأرض. واستنشاق الأنواع المختلفة من الهواء لابد أن يكون مصحوبًا بتدريبات رياضية معينة لابد أن يتحرك المرء أثناءها مثل دب أو مثل طائر، والهواء المُستنشق لابد أن يكون مواكبًا (لحركة) أجزاء معينة من الجسد وأن يُختزن فيها. ويبدو أن على المرء أن يختار منطقة من العالم خاصة بالخالدين. هذه الطريقة فى (أكل eating الهواء) تمكِّن المرء من امتطاء السحاب، ومن استخدام الخيول والتنِّينات، وأن يتجول خلال أرجاء أقاصى أركان الهواء، وباختصار ليكون خالدًا خلود السماوات. لكن المرء يمكنه أيضًا أن يكون خالدًا على الأرض ببناء جسمه من أقسى المواد وأكثرها بقاء، وأن يعيش كناسك فى أعماق الجبال. وأكثر من هذا، ففى مقدور المرء أن يتناول الأدوية التى تمكنه من السير فوق الماء أو تحته وبذا يصبح خالدًا خلود الماء.

الأرباب Deities

الطاو ـ وهو نفسه وراء الإدراك ـ إنما هو يُفهم من خلال فيوضاته كواحد One أى كنقيض للموجودات التى لا تُعد ولا تحصى. لأن الطاو هو أصل كل الحياة فبه تصبح مُدركَة (بفتح الراء) لا يمكن تجريدها من الحياة وإنما تصبح غاصّة بالحياة، وعلى هذا فمن المفروض أن الواحد One أصبح أول تجسيد أو تشخيص للطاو الذى أفاض نفسه فى الوجود. إنه أول الأرباب فى الطاوية وأعظمها. وعلى هذا، فهذا الواحد الأعظم Greatest One أصبح موضوعًا للعبادة الرسمية خلال أسرة هان Han الحاكمة الأولى (٢٠٦ ق.م. – ٨ م)، وأصبح هذا الرب على رأس الأباطرة الخمسة الأسطوريين. وفى وقت لاحق أخذ معنى تشريفيًا هو يوان ـ شيه تِين ـ تسون Yuan - Shih t'ien - tsun أى (السماوى المبجّل ذو الأصل الغامض). وفى عصر أسرة سنج Sung (٩٦٠ – ١٫٢٢٩م) أصبح اسمه (المَهِيب خالص المهابة Pure August) أو (يو ـ هوانج Yu - huang).

(*) الكلمة تعنى الظلمة كما ورد آنفًا. (المترجم).

ثم جرى توسيعه من خلال فكرة التثليث فى بداية القرن الثالث للميلاد. (ويتخذ البعض من هذا دلالة على تأثير التثليث المسيحى)، والفكرة التى وراء هذا التثليث هى أن الطاو أفاض نفسه فى الخلق فى ثلاث مراحل، كل مرحلة أتت مشخصة (أو متجسّدة Personified) فى هيئة رب god. المرحلة الأولى كانت فى (السماوى المبجل ذى الأصل الغامض)، والثانية المَهيب حاكم الطاو T'ai - Lao tao - Chun، والثالث الحاكم المهيب القديم T'ai - Shang Lao - Chun. وقد افتُرض أنّ لاو تسو Lao - tzu قدّيس الطاوية البارز هو التجسيد الثالث. وإلى جانب هذا التثليث كانت هناك اختلافات كبيرة فى الأرباب الطاوية والقديسين الطاويين، وراحت هذه الاختلافات تزداد خلال العصور ولا يمكن استيعابها إلا فى مبحث أكبر من هذا.

النظريات السياسية

مدرسة بوابة شى، ومدرسة لاو تسو الطاويَّتين طوّرتا - على أية حال - بالإضافة لهذا نظرية سياسية متفقة مع الحاجة الأساسية لعقيدتهما فى الامتناع عن النشاط (وو - واى Wu - Wei)، فعلى الإمبراطور أن يكف عن كل أمر من أمور الحكم وأن يشغل نفسه بالتأمل وتطهير نفسه لتقترب من الاتحاد مع الطاو. وأعطته الطاوية كل فرصة ليصل إلى مرتبة الطاويّة Taohood وليصبح القديس الأول لشعبه. ومن ناحية أخرى تكون الحكومة تحت إرشاد رئيس الوزراء كبير السن الحكيم متّبعة كل طرق الطاو. وعن مبدأ قيادته لحكومته نقرأ على سبيل المثال: «وعلى هذا فالقديس، فى ممارسته للحكم أن يُفرغ قلوب الناس ويملأ بطونهم، ويُضعف إرادتهم ويُقوّى عظامهم.. وهو بهذا يضمن أن يكون الشعب بلا رغبات.. إنه يطبق اللا فعل non - action، وبالتالى لا يستعصى شىء على الحكم الجيد». (Tao - tê Ching, ch. 3). فحكم الشعب يعنى «ألاّ يحس أحد بوجود حاكم».

وفى بعض فترات التاريخ الصينى جرت محاولات لوضع هذه النظرية الطاوية موضع التطبيق، فنجد على سبيل المثال أنَّ حكمَ أسرة هان Han واقعٌ تحت تأثير هذه النظرية فى مرحلته الأولى. وعندما أزاحت الكونفوشيوسية - بعد نضال طويل - الطاوية من مواقع التأثير، كان لا بد أن يأخذوا - أى الكنفوشيوسيون - شيئًا من أفكار مناوئيهم. ومن هذا منع الإمبراطور - بقدر الإمكان - من التدخل فى إدارة الإمبراطورية. وبتأثير الكونفوشيوسية أصبح الإمبراطور - كما نعلم - هو الشخص المحورى فى الطقوس والشعائر الرسمية للدولة.

مدرسة هوانج ـ لاو Huang - Lao

لقد ذكرنا لتوّنا الإمبراطور الأصفر ـ ذلك الإمبراطور الأسطورى الذى كان قديسًا بارزًا للمدرسة الطاوية المعروفة بالشى ـ جيت أو بوّابة شِى، وبالتالى أصبح شخصًا بارزًا فى الطب الصينى. والقديس المبرّز الآخر هو لاو ـ تسو صاحب المدرسة الأخلاقية والفلسفية المنسوبة إليه، ويُقال إنه كان معاصرًا لكونفوشيوس وأمين سجلات فى عاصمة أسرة شو Chou الحاكمة (حوالى ١٠٥٠ - ٢٥٥ ق.م.). وأصبحت حياته فى الدوائر الطاوية خرافة تنامت واتّسعت عبر العصور. وعندما راحت هاتان المدرستان تتقاربان حتى اندمجتا أصبح اسم المدرسة الجديدة المكونة من كليهما هوانج ـ لاو فى القرنين الثانى والثالث للميلاد.

دين الطاى ـ پنج T'ai P'ing

يمكننا أن نجد فى كثير من الكتابات الطاويّة ما يدل على أن الطاوية وصلت إلى الطبقات الدنيا فى المجتمع الصينى ـ وذلك فى تناقض مع الكونفوشيوسية التى عكست أخلاقيات السادة الإقطاعيّين والمسئولين الحكوميّين. وبين السكان الريفيّين خارج أسوار المدن نجد مجتمعات على رأسها زعماء دينيون يمارسون أنواعًا معيّنة من السحر لضمان ولاء أتباعهم.

ويمكننا تتبّع الاستشراف الروحى لهؤلاء الزعماء الدينيين صُعُدًا فى التاريخ حتى مو ـ تسو Mo - tsu ومدرسته. ونذكر أيضًا أن تعاليم هذا الفيلسوف قد تم تعديلها بعد يو Yu المقدّس الذى استنفد كل جهده المتواصل لصالح شعبه. وبتأصيل هذه الفكرة الأساسية نجد كثيرًا من ملامح العقائد الموهية Mohist تذكّرنا ببعض الجوانب النمطية فى المسيحية مثل فكرة الحب الشامل، ومساعدة الآخرين.. إلخ. وثمة ملمح آخر للموهية Mohism وهو العقيدة الراسخة التى تفيد أن الكون من حولنا غاصٌ بالأرباب والأرواح والشياطين وملىء بكل أنواع المؤثّرات الصالحة والشرّيرة. ومهمة الزعماء الدينيّين هى التعامل مع كل هذه القوى باسترضائها أو تفادى شرورها.

ويمكن بسهولة تتبّع الفكر الدينى الشّامانى القديم الذى يسرى تحت الحياة الدينية فى المجتمعات الموهية Mohist، وبتأثير فكرة التغيرات الدورية وعلاقتها بالين واليانج (الظلمة والنور) طورت جماعة موهيّة ـ شامانية عقيدة التحول الدورى من المصائب والكوارث إلى فترة سلام واستقرار. وتم إطلاق اسم (السلام الشامل T'ai - p'ing)

على هذه الفترة الأخيرة وعرفت هذه العقيدة بهذا الاسم فى التاريخ الصينى، ومن واجب القادة الدينيِّين لمثل هذه المجتمعات أن يمارسوا كل أنواع سحرهم ليصبح أتباعهم آمنين من الأخطار التى تسببها النيران والماء والحروب والطاعون حتى يصلوا إلى الزمن السعيد (زمن الطاى ـ پنج)، وعلى هذا، يمكن أن نعتبر هذا النوع من الخلاص الجمعى مختلفًا عن الخلاص الفردى فى مدارس (أو مذاهب) أخرى.

الفردوس

ارتبط بعقيدة كيف تصبح مخلَّدًا الإيمان بمساكن معينة يقيم فيها الخالدون منعّمين بالبركات. ولأن المقصود بالخلود ـ الخلود المادى (أو الفيزيقى)، جرى الاعتقاد أن هذه المساكن ستكون وسط العالم المادى. وعلى هذا، فنحن نقرأ عن الجزر المباركة: پنج ـ لاى P'eng - Lai وينج شو Ying - Chou وفو ـ سانج Fu - Sang وغيرها التى تقع فى البحر قُبالة ساحل شانتونج Shantung. ففى هذه الجُزُر يحظى كل بدن بالخلود. وكل الحيوانات والطيور فيها بِيض، وقصورها وبواباتها من ذهب وفضة. وكانت عقيدة أول إمبراطور من أباطرة أسرة شِنْ Ch'in فى الحكايات المرتبطة بهذه الجزر قوية؛ حتى إنه أرسل أسطولاً محملاً بالشبان والشابات لاكتشافها. لكن هذا الأسطول مثله فى ذلك مثل حملات استكشافية لأساطيل أخرى لم يصل إلى الهدف المنشود، وتظاهر هؤلاء المستكشفون أنهم رأوا هذه الجزر من البعد ولم يستطيعوا الوصول إليها.

وثمة مساكن أخرى للخلود على قمة جبل كونلون K'un - Lun فى الغرب من الصين. وأصبح الاعتقاد فى فردوس هذا الجبل سائدًا جدًا فى الفترة الأولى من حكم أسرة هان، وربما كان هذا أحد «الدوافع التى دفعت الإمبراطور وو ـ تى Wu - ti لإرسال وزيره شانج شيان Shang Ch'ien على رأس بعثة كبيرة إلى الغرب West فى القرن الثانى قبل الميلاد. وأحد الأرباب المترئِّسين لمأوى الجن gennii على الكونلون K'un - Lun هو (الأم الملكية الغربية Hsi - Wang - mu)، وتُمثَّل أحيانًا فى هيئة بشرية بذيل أسد وحَلَمة أنثى النَّمِر وشعر أشعث غير مرجَّل. وتعيش فى قصر من ذهب مُطعَّم بالأحجار الكريمة. وفى بستان قصرها شجرة خوخ تُخرج أوراقًا جديدة مرة كل ثلاثة آلاف سنة، وينْضج ثمرها بعد ذلك بثلاثة آلاف سنة أخرى، لكن هذا الخوخ موهوب لطوال العمر، إذ يطول عمر كل من يسعده الحظ بتذوقه. وعلى هذا، فكل الخالدين يتجمعون هناك ليأكلوا من شجرة الخُلْد هذه ليظلوا محتفظين بخلودهم. وأصبحت الأم

الملكية الغربية هذه أيضًا ربّة الطب تترأس على نحو خاص أمراض الطاعون وما شابهه. وفى مقابل الأم الملكية الغربية هناك الدوق (الدوج Doke) الملكى الشرقى، له شكل بشرى وإن كان له وجه طائر وذيل نمر وقصره فى السماوات السديمية، تشكل السحب العنيفة Violent قُبّته، وتكوّن السحب الزرقاء جدرانه.

الاتجاهات الطاويّة الثورية

معظم هذه الفراديس (جمع فِرْدَوْس) الطاوية، من الواضح أنها تظهر روح المعارضة ضد المجتمع الإقطاعى القائم آنذاك، لذا فنحن نقرأ فى كتابات ليه ـ تسو Lieh - Tzu: «هذه المملكة كانت بلا قادة ولا كبار سن (المقصود هنا حكماء): إنها ببساطة تسيّر أمورها بنفسها، وشعبها بلا رغبات ولا عمل شاق: إنهم ـ ببساطة ـ يتبعون غرائزهم الطبيعية» (Lieh - tzu, ch. 2). «يعيش الكبار والشباب بمسرّة معًا، وليس هناك أمراء ولا سادة إقطاعيون. والرجال والنساء معًا يتجوّلون بحرية وقد صحب بعضهم بعضًا، لا يعرفون زواجًا ولا خِطْبة». (J. Needham, Science.. vol. 2, p. 142). وهذا النص الأخير يُظهر على نحو خاص أنه كانت توجد فى الريف معارضة عنيفة للعادات الراسخة فى المجتمع الصينى الرسمى الذى كان يقضى بأن الإناث أقل درجة، وكان يتم إغراقهن فى كثير من الحالات بعد ولادتهن مباشرة. وكانت الزوجات ـ من الناحية العملية ـ جَوارىَ لأزواجهن وأمهات أزواجهن. وشنت المذاهب الطاوية حملة دعائية قوية ضد إغراق الأطفال الإناث، مطالبة فيما يبدو بشىء من المساواة بين الرجل والمرأة، وهذا يفسر وجود عدد كبيرٍ من النساء فى صفوف الطاويّين؛ بل وكان مَنْ هُنَّ زعيمات طاويّات.

وبعض المذاهب الطاوية ـ خاصة مذهب السلام الشامل (T'ai - P'ing) كانت ـ فيما يُقال بشكل عام ـ مهيأة للمعارضة السياسية، مستعدة للقيام بتمرد علنى فى مواجهة سوء الإدارة أو فرض ضرائب باهظة أو حدوث نكبات طبيعية، وما إلى ذلك.

العمائم الصُفر

حدث أكبر تمرد طاوى فى سنة ١٨٤م، وكان هذا التمرد بقيادة شانج شيو Chang Chio الذى كان القائد الممثّل لمذهب تاى پنج T'ai - p'ing. لقد استغل انتشار السخط بين أهل الريف بسبب تدهور الأحوال الاقتصادية بشكل دائم فجمع أعدادًا ضخمة من الاتباع وكوّن منهم تنظيمًا ضخمًا. وكان رجال الدين والدعاة التابعون له يلبسون ثيابًا

صُفْرًا، أما بقية أتباعه فيضعون فوق رءوسهم عمائم صُفْرًا كعلاته مميزة تؤكِّد تبعيتهم له، لذا فقد عُرفوا عادة بالعمائم الصفر أو ذوى العمائم الصفر.

وكانت عقيدة شانج شيو قائمة فيما يقول على وحى تلقَّاه فى بواكير حياته يفيد أن عصر السلام الشامل T'ai P'ing أو العصر السعيد يحل عندما تحل السماءُ الصفراء محل السماء الزرقاء الحالية. ولا بد أن يحدث هذا فى نهاية دورة الستين سنة الجارية فى سنة ١٨٤م. والسنوات العشر الأخيرة السابقة على هذا العصر السعيد (عصر السلام الشامل أو التاى پنج) لابد أن تكون غاصّة بكوارث سياسية وطبيعية وطواعين، وكان الاعتقاد أن شانج شيو زعيم ذو قوة سحرية هائلة وأنّه هو الذى سيقود قطيعه (الجماهير التابعة له) بأمان عبر الأخطار إلى العصر السعيد (عصر السلام الشامل أو التاى پنج).

وتقضى تعاليمه بأن كل الكوارث سببها الخطيّة. والخطايا تتكون من التصرفات الخاطئة مع الأرباب والأرواح والشياطين المحيطة بالجنس البشرى، وكذلك من الأفعال السيئة ضد المجتمع أو أحد أفراده. وبدأت طريقته (أو منهجه) فى الخلاص بالاعتراف بكل الخطايا الفردية والعامة التى ارتكبها التائب الجديد، الذى تُقدَّم له شربة ماء جرى تكريسها (تطهيرها طقسيًا) برماد تعويذة محروقة. وبعد ذلك تتم حمايته سحريًا ضد الأخطار التى تُسبِّبها الأرباب والشياطين والطبيعة والبشر. فإذا مات رغم كل هذا بسبب إحدى هذه المصائب، عُزِى موته إلى ضعف إيمانه بالزعيم السحرى أو إلى آثام أو خطايا ارتكبها ولم يُضَمِّنها اعترافه.

والرب الأساسى فى عقيدة التاى پنج خاصة هو الحاكم القديم الأصفر - Yellow Old Ruler (هوانج ـ لاو ـ شن Huang - Lao - Chun)، أو الحاكم القديم الأصفر المحورى (شونج يانج هوانج لاو ـ شن Chung - Yang Hung Huang - Lao Chun)، الذى كان محل عبادة بالفعل فى المجتمعات الطاوية الريفية فى القرن الثالث قبل الميلاد، لقد كان هو ـ أى هذا الرب ـ هو الأخ الأصغر للإمبراطور والحاكم الأسمى السماوى الماهر T'ai - Shang t'ai - wei t'ien - ti - chun.

ومثل معظم أرباب الطاوية، كان هذا الربّ ربًا للكوْن الخارجى وربًا أيضًا لداخل الإنسان باعتبار داخل الإنسان هو الوجه الآخر للكون، وبالتالى فلهذا الرب مقر فى أى مكان فى السماوات، وكذلك فى داخل مركز رأس الإنسان، ومن خلال مركزه الأخير

هذا ربما يكون مشرفًا على الجسد البشرى وبذا يُصبح من أكثر الأرباب أهمية فى مجال شفاء المرضى. ولأن الطواعين والأمراض كانت أحد الأخطار المرعبة فى هذه العصور فيمكننا أن نتصور أن نبى هذا الرب ونعنى به شانج شيو قد لاقى نجاحًا هائلاً، لقد ازدحمت طرق إمبراطورية الهان فى الأجزاء الشرقية والوسطى بالناس الذى قدموا تاركين بيوتهم وأموالهم ليتَّبعوه. ويمكننا من هذا أن نستدل على أن هذه المجموعات الطاوية دبَّرت أن تعيش وفقًا لمبدأ المساعدة والتعاون والاستخدام المشترك للمواد والبضائع. وأكثر من هذا، فإننا نقرأ فى (تاريخ أواخر أسرة الهان ٢٥ - ٢٢٠م) أن بعض الطاويِّين وزعوا ثرواتهم على الفقراء وأنشؤوا بيوتًا لليتامى وشيدوا الطرق والجسور بالعمل التطوعى، بالإضافة إلى أعمال صالحة أخرى. وكانت حركة شانج شيو فى الأساس حركة مسالمة غير مسلحة، لكن الحكومة هاجمته هو وأتباعه فى نهاية عام ١٨٣ بسبب وشاية. ورغم أن شيانج شيو مات بعد أشهر قلائل من التدخّل المسلّح، فقد ظلت الحرب ضد أتباعه مستمرة طوال حوالى عشرين سنة. وباستثناء تمرد السلام الشامل (تاى پنج T'ai - ping) فى القرن التاسع عشر، فقد كان هذا التمرد المذكور آنفًا أخطر تمرد دينى فى تاريخ الصين.

دولة طاويةً

وهناك ممثل آخر مشهور لعقيدة طاوية مشابهة، ونعنى به شانج لو Chang Lu الذى أسس دولة طاوية صغيرة فى وادٍ عند المجرى الأعلى لنهر هان Han بين شنسى Shensi وسوشوان Szuchuan. وازدهرت هذه الدولة منذ حوالى ١٨٨م إلى ٢١٥م، وكانت تديرها هيراركية طاوية (هيئة طاوية متسلسلة تسلسلاً هرميًا) واتسم نظامها كله بالتكامل والاستقامة والاعتدال والتسامح. فعلى سبيل المثال كان يجرى تنفيذ العقاب ضد الآثم إذا ما تكرر منه الإثم نفسه ثلاث مرات، وكان العقاب على الآثام الأقل درجة هو إصلاح ما مسافته مائة خطوة من الطريق. وبين الحين والحين كان رجل الدين الطاوى المكلّف بالإدارة، يطلب من أتباعه أن يعترفوا بينهم وبين أنفسهم بآثامهم التى يكونون قد ارتكبوها ولم يلحظها أحد. وكان من خصائص هذه الدولة كثرة الخانات (أو الفنادق) المجانية التى يبيت فيها المسافرون ويتناولون فيها وجباتهم مجانًا، فأمام هذه الخانات تُصف الأطباق ليتناول منها العابرون المحتاجون. وتُعاقب الأرواح الذين يسيئون استخدام هذه المؤسسات باصابتهم بالأمراض.

شانج طاو ـ لنج والوو ـ تو مى ـ تاو Chang Tao ling & the Wu - Tou Mi Tao

يعود تراث هذه المجموعة الطاوية إلى جَدٍّ شانج لو Chang Lu ونعنى به شانج طاو ـ لنج Chang - Tao Ling الشهير الذى أصبح أحد أبرز الطاويِّين. لقد هاجر من مناطق شرق الصين إلى سوشوان Szuchuan فى غربها ودعّم مركزه كساحر فى مجتمع معظمه من أهل التبت. وشرَّفه لاو ـ تسو العظيم بالزيارة، ومن خلال تعاليمه استطاع أن يوقع اتفاقية شاملة تجعل كل الشياطين والأرواح فى العالم تحت سلطانه(*)، وقد مكَّنه هذا من وضع تعاويذ للحماية ورُقًى ذوات طبيعة سحرية مكتوبة على أية مادة من المواد التى يُكتب عليها. وأصبحت هذه الرُّقَى والتعاويذ أحد الملامح الرئيسية لهذه المدرسة (المذهب) وشاع استخدامها خلال القرنين الثانى والثالث للميلاد، بل وبعد ذلك. واستطاع شانج ـ طاو بسلطانه على الأشباح والموجودات الخارقة للطبيعة أن يكون حاميًا لأتباعه ضد كل التأثيرات الشريرة. ونقل مقدرته هذه لابنه شانج هنج Chang Hêng الذى نقلها بدوره إلى شانج لو Chang Lu، وظل هذا السلطان على الأشباح والموجودات الخارقة للطبيعة يُتوارث فى أسرة شانج (أو هكذا تقول الأسطورة)، إلى أن استقرت أخيرًا فى جبل التنِّين والنَّمِر (Lung - hu Shan) فى كيانجسى Kiangsi فى سنة ١٠١٦م. ومن المفترض أن هذا التوارث للقوى السحرية فى أسرة شانج يشكل أول «پاپويّة Papacy» فى تاريخ الطاوية وجرى الاعتراف بهذه (الپاپوية) فيما يبدو فى القرن الحادى عشر، واستمرت حتى وقت حديث نسبيًا، وانتهت سنة ١٩٣٠ عندما قام الجيش الأحمر فى كيانجسى بتكسير كل الجرار التى حبس فيها «المعلم السماوى Ce-lestial Master» الأرواح الشريرة. وتُعرف طاوية شانج طاو لنج غالبًا بأنها طاوية المعلّم السماوى (T'ien - Shih Tao).

وكان الاعتقاد الصارم فى الأشباح والشياطين وفى قُوَى الزعيم الدينى وسلطانه على هذه الأرواح والشياطين هو الأساس الروحى لدولة شانج لو Chang Lu. وكان يجمع الضريبة عينا خمسة پكّات أرزًا من أتباعه (الپك مكيال يساوى ربع بوشل)، لذا عُرف هذا المذهب بشكل عام بمذهب «پكَّات الأرز الخمسة» (Wu - tou - mi Tao)، وفى الحقيقة أن هذه البكّات الخمسة كانت هى الضريبة المفروضة المعتادة على أهل التبت وغيرهم من الوطنيين، مما يجعلنا نستدل على أن غالبية رعايا شانج لُو كانوا

(*) لم يوضح النص مع من وقّع هذه الاتفاقية الغريبة. (المترجم).

تبتيِّين. وكان تأثير هؤلاء الوطنيين واضحًا فى ظهور طقوس معينة فى عبادة هذا المذهب الطاوى الذى ارتبط بطبيعة تصوّفية (باطنية) وعربيدة. لقد كانت هناك طقوس للتوبة تقضى بالتمرّغ فى الطين وتلويث الوجه بالقَذَر والمشاركة فى ممارسة الجنس بشكل جماعى وغير ذلك كثير. وعندما أصبحت طاوية شانج طاو ـ لنج هى العقيدة الطاوية السائدة خلال القرنين الثالث والرابع للميلاد، كانت هذه الطقوس تُمارس فى المجتمعات الريفية وفى سائر أنحاء الجمهورية.

الطاوية الإصلاحية

ربما كانت فجاجة طقوس طاوية شانج طاو ـ لنج الآنف ذكرها من بين الأسباب الرئيسية لقيام البوذيين بالانفصال عن الطاويّين. لقد كان الوضع الأصلى للبوذية فى الصين أنها مذهب طاوى آخر له طريقته الخاصة فى الوصول إلى الخلود، وهو قول صحيح. بل إن الطاويين يتداولون حكاية أسطورية تفيد أن لاو ـ تسو هاجر إلى الغرب وأصبح هو البوذا (ليس المقصود هنا بوذا الشخص التاريخى المعروف). فالبوذية بمعاييرها العقلية والأخلاقية وفلسفتها المتطورة جدًا، وجدت لها قدمًا راسخة فى دوائر تمقتُ فجاجة الطقوس الطاوية وسخف خرافاتها التى تتناول الظواهر فوق الطبيعية. وأكثر من هذا، لقد انتهزت مزايا «المؤسسة الدينية Church» البوذية ليكُون منها أفراد كونوا أسرًا ثرية وقوية بتولّيهم رياسة الأديرة البوذية ومناصب أخرى مهمة، وعلى هذا، ففى خلال القرنين الرابع والخامس للميلاد راحت البوذية تتطور كقوة روحية واقتصادية هائلة هددت بالسيطرة على كل المجتمع الصينى، وحاول الطاويون الذين أصبح الخطر يحدق بهم بشكل متزايد، وأصبحت قيمتهم تقل كقارئى رُقًى وتعاويذ فى المحافل الرسمية، وكموجهين دينيين فى البلاط الإمبراطورى وبيوت الإقطاعيين ـ حاولوا مواجهة هذا التهديد بأن تبنّوا الطرائق البوذية التى تؤمِّن وضعهم وخاصة التى تؤمّن تنظيمهم الدينى وتضمن له البقاء.

وكان المصلح الطاوى كو شيان شيه K'ou Ch'ien Chih فى طليعة الحركة الطاوية الإصلاحية المناهضة للبوذية. لقد تلقّى وحيًا (فيما يقول) فى سنة ٤١٥م من «الروح الحارس لجبل سنج Mount Sung المكان الرئيسى الذى يتجمع فيه الخالدون» وهبه (أى هذا الروح) لقب «المعلّم السماوى T'ien Shih وعَهِد إليه بمهمة تطهير الطاوية وتصحيحها. وكان أول ما قام به هو استبعاد العقيدة الخاطئة فى الثالوث المتغير (أو

فى التغييرات الثلاثة): شانج طاو ـ لنج Chang Tao - Ling وشانج هنج Chang Heng وشانج لو Chang Lu، وبتعبير آخر عمل على أن يرفع من مستوى الحياة الدينية والرهبانية للطاوية إلى مستوى البوذية ليجعلها مقبولة للطبقات العليا فى المجتمع الصينى. وعلى وفق تعاليمه، فإن المطلب الأول للوصول إلى الخلود هو أن يسلك المرء سلوكًا حسنًا، والمطلب الثانى هو الحمية، وممارسة ألعاب رياضية بشكل سرّى. وزعم أن البوذا كان واحدًا من الطاويّين القديسين، وقال عن البوذية: «لأنها عقيدة المشاق والمعاناة وجدنا كل الأتباع يحلقون شعورهم ويصبغون ملابسهم ولا يتبعون الأساليب الإنسانية المعتادة فى الحياة»، لذا كانت هذه هى أهداف الدعاية الرئيسية للطاوية فى مواجهة البوذية.

وكاد كو ـ شين ـ شيه K'ou Ch'ien Chih ينجح فى كسب تعاطف الإمبراطور الثالث طوبا ـ واى Topa - Wei (٤٢٤ – ٤٥٨) لكن هذا لم يستمر طويلاً، فبعد موت كو Kou فى سنة ٤٤٨ توقف الاضطهاد العنيف الذى تعرضت له البوذية وأتباعها، والذى كان بتحريض منه، وسرعان ما استعاد البوذيون نفوذهم السابق. لقد كانت هذه هى أول محاولة يقوم بها الطاويون لاستبعاد المؤسسة الدينية «Church» البوذية استبعادًا تامًا لتحل الطاوية محلها ـ اقتصاديًا وروحيًا.

بل وحاول كو K'ou أن يؤسس رياسة دينية طاوية (النص «پاپوية» طاوية) لكنها لم تستمر، لقد كان هو نفسه أول وآخر «پاپا» طاوى. وعلى أية حال، فقد نجح فى تهذيب وتنقية الطقوس المثيرة التى قال بها أصحاب التغييرات الثلاثة والآنف ذكرها، ومع هذا فإن أشكالها الأكثر فجاجة ظلت موجودة فى ضمير المجتمع الصينى لدى الطاويين المتمردين لفترة طويلة، وكانت مختلفة عن الطقوس الطاوية التى كان يجرى العمل بها فى الأديرة الطاوية الأساسية وعند الممثلين الطاويين الرسميين فى البلاط الإمبراطورى للأسرات الحاكمة المختلفة.

لقد كانت المهام الأساسية لرجال الدين الطاويين فى البلاط هى أنهم مستشارون لتحديد الأيام الميمونة للقيام بالمشروعات الخاصة، وبأى نوع من النشاط السياسى، بل لقد كان من مهامهم أيضًا تحديد الوقت الصحيح للإمبراطور والإمبراطورة للقيام بالعمل الذى يضمن استمرار السلالة الإمبراطورية، وبالإضافة لهذا فقد كانوا يقومون بتلاوة كل أنواع الرقى والتعاويذ والقيام بالأعمال السحرية وممارسة الوسائل المؤدية للشفاء فى القصور.

سر الخلود

انشغال الطاويين بإيجاد وسائل لإطالة عمر الفرد، وجعله خالدًا، استمر طوال القرنين الثالث والرابع للميلاد. لكن بدلاً من الطرق التى تستغرق وقتًا طويلاً والمتسمة بالصعوبة والمتمثلة فى اتباع حمية خاصة، والالتزام بتدريبات التنفّس طوال سنوات عدَّة، راحوا الآن يهتمون بإيجاد دواء معجزة يحقق للجسم السلامة ويهيِّئه لطول العمر فى لحظة، وكانت المعرفة المتعلقة بهذا الدواء سرية ومقتصرة على عدد محدود. ورغم أن هذا الاتجاه البحثى كان قد بدأ فعلاً فى القرون الخوالى إلاّ أنه أصبح الآن أكثر أهمية. لذا فنحن نقرأ: «لقد أوجد الآلاف وعشرات الآلاف من الوصفات الطبية ذات تأثير، منها تحويل الذهب وإذابة الأحجار الكريمة واستخدام الطلاسم وتحضير الماء. ويُقال إن أفضل الصيَغ (التعويذات) تُنبت ريشًا للطيران إلى السماء، ويليها فى الأفضلية - فيما يُقال - تلك التى تمنع المصائب وتبعد النكبات، لذا فَمُحبو العجائب كانوا هم الذين عادة ما يستخدمون هذه الوسائل ويحترمونها». وكان كو هنج Ko Hung هو الممثل الرئيسى لهذه المدرسة واسمه الأكثر شيوعًا هو پاو - پو تسو Pao - P'u tsu الذى يمكن أن نسميه بحق أعظم كيميائى فى تاريخ الصين.

ورغم أنه تلقّى تعليمًا كونفوشيوسيًا وكان ضليعًا فى الكتابات الكونفوشيوسية الكلاسية، إلاّ أنه قضى كل حياته فى إجراء تجارب على كبريتيد الزئبقيك لإنتاج دواء يُطيل الحياة. ومن الواضح أنه اقتنع أن حياة الإنسان تختلف طولاً من فرد إلى فرد، فبعضهم حياته طويلة وبعضهم حياته قصيرة، ومن هنا لابد أن تكون هناك مقوّمات أقوى فى التكوين الجسمى لأولئك الذين يعيشون أعمارًا أطول، وهذه المقوّمات أساسها فيما اعتقد هو كبريتيد الزئبقيك، وقد أجرى تجارب على نفسه. وكان الاعتقاد السابق أن الحبوب (الحنطة والشعير وغيرها) تحوى جوهر الحياة، لكن الاعتقاد الآن أنها تقصّر العمر، بل وهى الحامل الحقيقى للموت. وقد استغرق الخلاف حول هذه العقيدة بين المذاهب المختلفة مجلدات كثيرة.

ومن ناحية أخرى، كان كو هوانج Ko Huang مقتنعًا تمام الاقتناع أن تناول الدواء وحده لا يؤدى إلى الخلود، فمن الضرورى بالقدر نفسه أن يحظى راغب الخلود بالجدارة بالقيام بالأعمال الصالحة. ومن هنا أدخل فى تعاليمه اتجاهًا أخلاقيًا قويًا. والاعتقاد فى التكوين الجسمى للجسد الإنسانى يمكن أن يتغير ليصبح أكثر قابلية

للفناء أو أقل قابلية، كان اتجاهًا قويًا فى هذه الفترة حتّى إن الإمبراطور الأول فى أسرة طوبا ـ واى Tobe - Wei الحاكمة (٣٩٨ – ٤٠٤) أسَّس أكاديمية كبرى لتحضير هذه الأدوية تم تجريبها على المجرمين المدانين فى جرائم كبرى.«لكن كثيرين منهم ماتوا دون أن يثبتوا فاعلية الجرعة التى تناولوها»، وأكثر من هذا فمن الشائق أن نعرف كيف أدى هذا الاعتقاد فى الخلود الجسدى إلى ظهور كثير من القصص الطريفة انتشرت على نطاق واسع وكان الناس يصدِّقونها فى هذه الأزمان. وعلى هذا نعلم ـ على سبيل المثال ـ أنه بعد موت كو K'ou انكمش بدنه من ثمانية أقدام وثلاث بوصات إلى ست بوصات، بعد أن غادر البدنَ جزؤه الخالد.

فلسفة طاوية

تطوَّر الفكر الفلسفى لكل من طاو ـ تى شنج، وشوانج ـ تسو Chuang tzu فى القرنين الثالث والرابع للميلاد، وأصبح معروفًا بالتعاليم السرية أو الغامضة (هسوان ـ هسيوه Hsuan - hsueh). وفى سنة ٤٧٠ عندما أنشأ أحد أباطرة أسرة ليو ـ سونج Liu - Sung أكاديمية جديدة «للتعليم العام»، تم إدخال هذه الفلسفة لتكون موضوعًا أساسيًا للدراسة. ولأن ممثّلى هذه المدرسة كانوا هم أنفسهم من الطبقة المثقفة، فقد كانت فلسفتهم الطاوية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالفكر الكونفوشيوسى السائد فى هذه الدوائر. والحقيقة أن هذا كان استمرارًا لاتجاهات سادت فى مذهب طاوى كان يمكن أن نجد آثاره فى بعض فصول كتبها شوانج ـ تسو Chuang - tsu، تجعل الطاو فى المحل الثانى بعد التِّنّين (السماء). «فإذا شرع أحدهم فى شرح الطاو الكبير أو الطاو العظيم، فإنه يبدأ بشرح معنى (السماء) ثم يبدأ فى شرح (الطاو) أو (التِّى Te)» (Chuamg - tzu, ch. 13).

وهذه المجموعة التى حاولت المزج بين الطاوية والكونفوشيوسية سادت فى بداية أسرة هان Han. وكان يمثلها فى ذلك الوقت وانج پى Wang Pi (٢٢٦ – ٢٤٩) الذى حقق شهرة بشرحه للطاو ـ تى شنج Tao - tê Ching وكو هسيانج Kuo Hsiang (تُوفِّى فى سنة ٣١٢) الذى حقق أيضًا شهرة بشرحه لكتابات شوانج ـ تسو. وكان أحد خصائص عقيدتهم هو اعترافهم بأن كونفوشيوس هو أعظم حكيم فى كل العصور، لكنهم يفسرون (الحكيم) بطريقتهم الطاوية. فعلى وفق رأيهم، فإن كونفوشيوس كحكيم كان يعنى «اللا وجود not - being». وعلى هذا، فإنه «قد تحقق من أن اللا وجود

لا يمكن أن يكون مجالاً للتعاليم، ولذا شعر أنه مكبّل فى تعامله مع الموجود. وعلى أية حال، فإن كلاً من لاو ـ تسو، وشوانج ـ تسو لم يكونا قد تخلّصا تمامًا من مجال «الوجود being» فكانا يتحدثان باستمرار عن «اللا وجود not being» الذى كان ينقصهما بالفعل» (Fung Yu. Lan, History of Chinese Philosphy, vol. 2.p. 170).

لقد تمثل إحياء الفلسفة الطاوية فى الأساس فى تفسير أفكار (كتاب التغيرات) الكلاسى (I - Ching) الذى شكل دائمًا حلقة وصل بين فكر الطاوية وفكر الكونفوشيوسية، وكذلك فكر الطاو ـ تى ـ شنج وكتابات شوانج ـ تسو. وبطبيعة الحال كانت التفسيرات الجديدة مرتبطة بالروح العامة للعصر وعقلية طبقة المثقفين. لقد جرى التركيز على «الواحدية Oneness» كتبرير طبيعى للنظام الملكى والقيادة الملكية، لذا فنحن نقرأ: «الأكثرية لا يمكن أن تحكمها الأكثرية، وإنما الحاكم الأعلى هو الذى يحكم الأكثرية، والنشاط (العمل) لا يمكن أن يحكمه النشاط (العمل)، وإنما هو الثابت الفرد هو الذى يهيمن أو يحكم Control نشاطات العالم (الدنيا). لذا فلكى تعيش الأكثرية على نحوٍ سواء لابد أن يكون الحاكم فى أسمى درجة محافظا على واحديته» (Ibid, p. 180).

فالطاو لا يمكن أن يوجد شيئًا لأنه ليس اللا وجود، «إنه أى الطاو لم يكن سببًا فى قداسة الأرباب، فالأرباب مقدسة بذاتها» (Ibid, p. 208)، (فإذا كان «اللا موجود» لا يمكن أن يكون موجودًا، فكذلك «الموجود» لا يمكن أن يكون «لا موجودًا»؛ فالموجود دائم الوجود» (Ibid, p. 209).

كل الأشياء «أوجدت نفسها تلقائيًا» ولم تنبثق من أىّ شىء آخر». ذلك هو طريق السماء أو التِّين طاو» (Ibid, 209).

«ومن هنا يمكننا أن نعرف وضع الحاكم والمحكوم، إنه وضع من هو أعلى وأسمى ومن هو أدنى، أو ما هو يد وما هو قدم... إنه مبدأ السماء، وليس من وضع البشر.. دع الخدم يقبلون ببساطة نصيبهم وليساعد بعضنا بعضًا بلا سخط» (Ibid, p. 227).

وهذا يختلف اختلافًا واضحًا عن قول پاو ـ شنج ـ ين Pao Ching yen الفوضوى: «فى الأزمنة القديمة لم يكن هناك سادة إقطاعيون ولا موظفون رسميون»، وقد عبر بهذا عن عقلية الطبقات الأخرى فى القرنين الثالث والرابع للميلاد.

ونجد أيضًا تفسيرًا جديدًا لإصرار الطاوية القديم على الامتناع عن العمل أو حركة اللانشاط (وو ـ وى Wu - Wei)، فلم تعد هذه الحركة تعنى ما كان يريده نسّاك شوانج تسو «اطّو يدك بصمت بين الجبال والغابات»، وإنما أصبحت تعنى «اترك كل شىء يتخذ مساره الطبيعى وستكون طبيعته كافية لتسييره» (Ibid, p. 216).

المذهب الطبيعى

هذه الفلسفة الطاوية الجديدة أعطت دفعة لحركة «اتّباع الطبيعة Follwing nature» بين مثقّفى هذه الفترة. وفى محاولات منهم لإسلام قيادهم لطبيعتهم، ترك بعضهم الشعر دون حلاقة أو تهذيب، ورفض بعضهم الكلام معبّرين عن أنفسهم مرة بحركات غريبة أو بالصّفير، وأغرق بعضهم فى شرب النبيذ وخلعوا ملابسهم وتمددوا فوق الأرض. وباختصار، لقد فعلوا كل شىء يُهين الطرائق الكونفوشيوسية فى التصرف والسلوك، وقالوا إنهم بهذه الطرق يصلون إلى أصل الطاو العظيم.

وعلى أية حال، ألهمت هذه الحركة مدرسة من الفنانين الكبار أثر فيهم النبيذ وجمال الطبيعة فأنتجوا أعمالاً شعرية وتصويرية بارزة.

فالشاعر هسى كانج Hsi K'ang (٢٢٣ – ٢٦٢) مؤسس «حلقة الحكماء السبعة فى بستان البامبو (الخيزران)»، يمكن اعتباره أول من بدأ هذه الحركة الفنية التى تطورت خارج نطاق روح طاوية هذه الفترة. وكان أحد المعجبين به بعد ذلك الرسام الكبير كو كاى شيه Ku - K'ai Chih (٣٤٤ – ٤٠٥)، لقد تأثر هذا الفن بنظرة الطاويين للحياة ووصل ذروته متمثلاً فى أشعار فترة التانج T'ang (٦١٨ – ٩٠٦) والتى يمثلها خير تمثيل الشاعر لى ـ تا ـ پو Li - Ta - po، أما فى الرسم فقد بلغ ذروته فى عصر أسرة سنج Sung (٩٦٠ – ١٢٧٩)، وفى هذه الحقبة الأخيرة كان اتجاه الفكر الفلسفى المستقى من الطاوية قد اختلط بالكونفوشيوسية فيما عُرف بالكونفوشيوسية الجديدة (P. 370).

الطاوية خلال فترة أسرة تانج T'ang

فى ظل أسرة تانج (٦١٨ – ٩٠٦) كانت المؤسسة الدينية الطاوية تحت الرعاية الشديدة للحكومة، ويمكن أن نعزو هذا إلى أن البيت الحاكم كان يحمل اللقب نفسه وهو لى أتا وتكملته Li Eth أو لاو ـ تسو، وكان يكفى أن يظهر بنفسه ليجعل هذا

التشابه فى اللقب واضحًا أمام أول إمبراطور من أسرة تانج T'ang. وربما كان لاو ـ تسو مَدِينًا بوضعه المميز فى الترتيب الطبقى للطاوية، دَيْنًا كبيرًا لهذه العلاقة بحكام أسرة تانج الذين منحوه المزيد والمزيد من ألقاب التشريف. لكن السبب الحقيقى لهذا التكريم، ربما كان هو عزم الحكومة على استخدام المؤسسة الدينية الطاوية لمواجهة القوة الاقتصادية للبوذيِّين. وقد أدى هذا التنافس أخيرًا لاضطهاد البوذية اضطهادًا قاسيًا بتحريض من الطاويين فى سنة ٨٤٥. لقد تعرضت المؤسسة الدينية البوذية لضربات لم تفق منها إفاقة تامة أبدًا. وقد سبق هذا اضطهاد أتباع المانوية Man-icheaus فى سنة ٨٤٣ وإجبارهم على الانضمام للتيار الطاوى السرّى لجماعة ذوى العمائم الصُّفْر، الذى كان قد تعرض للهزيمة فى مواجهة الحكومة والتيارات الطاوية الأخرى.

لقد اتّسمت طاوية فترة تانج بتطور كبير فى الحياة الديرية التى أصبحت الآن نموذجًا يُحتذى. لذا فنحن نقرأ أنه فى سنة ٧١١ أصبحت حتى أميرات البيت الحاكم راهبات طاويات. وفى بداية القرن الثامن، كانت هناك فى العاصمة شانجان Changan عشرة أديرة للرهبان الطاويين وستة أديرة للراهبات الطاويات (قارن: أربعة وعشرون ديرًا بوذيًا للرجال، وسبعة وعشرون للنساء)، وقد تم تكييف الأديرة الطاوية لتقترب فى نظمها مع الأديرة البوذية الآخذة بنُظم «الفينايا Vinaga» (الآنف ذكرها عند الحديث عن البوذية). وكان على الداخل فى هذه الأديرة أن يُقدم القرابين لصور الأرباب السامية الطاوية، وعليه أن يلتزم بالوصايا: لا تقتل؛ لا تأكل لحمًا أو تشرب: كحولا، لا تكذب، لا تسرق، وأن تعيش حياة العفّة، وكلما ارتقى فى سلّم الحياة الديرية زادت الوصايا التى يتحتّم عليه الالتزام بها.

التطهريّة الطاوية Taoist Puritanism

ومن ناحية أخرى، يبدو أن الطاوية فى فترة حكم أسرة تانج، عملت على أن تصبح نموذجًا وحَكَمًا للأخلاق التطهرية (البيوريتانية). وكان لو ـ ين Lu - yen أحد أبرز الطاويين فى هذا المجال، وهو معروف أكثر باسم لو تنج ـ پن Lu Tung - Pin (٧٥٥ – ٨٠٥)، إذ أنشأ سجل حسابات للجدارة (استحقاق الجدارة) والخزى (ما يوجب الخزى). وعلى وفق حساباته فإن الحسنات يذهبن السيئات، والسيئات يمحقن الحسنات. وفى نهاية كل شهر على المرء أن يضيف فى الخانة الخاصة بالجدارة

(الحسنات) ما قام به من حسنات، وفى الخانة الخاصة بالخزى (السيئات) ما بدر منه منها، وأن يصفّى حسابات الشهر ويضيفها للمتبقى من حساب الشهر السابق. وقدم لنا قائمة مفصلة بالحسنات والسيئات. ومن بين الحسنات: «أن تتحمل بلا تبرّم والديك (مائة حسنة)، ألا تصدّق الأقاويل عن زوجة أخيك أو الخدم (١٠ حسنات)، أن تحسن إدارة أمور المحظيات من الفئة الدنيا (حسنة واحدة)، منع الزوجة أو الابنة من التسكع خارج البيت (١٠ حسنات)، حفظ العهود للأصدقاء (حسنة لكل مرة يلتزم فيها بعهده)، إنقاذ طفلة من الوأد بمنع إغراقها فى الماء (خمسون حسنة)، الإصلاح بين زوجين متخاصمين أو بينهما وبين أطفالهما (١٠٠ حسنة)، إنقاذ حياة حشرة (حسنة)، إعادة طفل رقيق Slave إلى والديه دون مقابل (حسنة عن كل ١٠٠ قطعة نقود نحاسية من ثمنه)، غض البصر (الطّرْف) عن كل جميلة أو جميل (خمس حسنات) (انظر: - Lu Yen, Fen - lei Kung Kuo Ko trans. by L.Wieger.. إلخ)، ومن ناحية أخرى نعلم عن السيئات ما يلى: (تلويث قطعة ورق عليها كتابة، التبول أو التبرز نحو المنيرات السماويات «الشمس والقمر والدب الأكبر والأرباب الطاوية القديمة»، الضغط على مَدين فقير، الجلوس عاريًا فى المنزل للاستراحة خلال الفصل الحار، التلفظ بألفاظ فاحشة).. إلخ (Ibid).

وبصرف النظر عن كون هذه القائمة تمثل ما قد نسمّيه الأخلاق البورچوازية، فمن الواضح أنها تمهد السبيل لِسِفْر «الثواب والعقاب» (كانْ ينج پن Kan - Ying P'ien) السفر الشهير فى الأخلاق الطاوية الشعبية الذى انتشر على نطاق واسع فى عهد أسرة سنج Sung. وتعطينا مقدمة هذا السفر فكرة عن الطاوية الشعبية فى هذه الأيام:

«يقول الأسمى (التاى شانج T'ai - Shang):

«سوء الطالع والحظ الحسن ليس لهما باب يمكن الدخول منه، وإنما الإنسان نفسه هو الذى يستدعيهما». فكما يتبع الظلُّ الجسمَ، كذلك تتبع الأعمال الصالحة والطالحة فاعليها، وعلى هذا فللسماء والأرض أرواحها التى تقضى بين الناس، فتقطع من أعمارهم على قدر ما ارتكبوا من آثام.. وهناك أيضًا أرباب الدب الأكبر والدب الأصغر يحصيان من مكانهما العالى آثام الإنسان، ويصدران عليه الأحكام... إنهما من خلال أرواح البدن الثلاثة (فى رأسه وصدره ومعدته) يسجلان بعد مرور كل خمسة وثلاثين يومًا أمام محكمة العدالة السماوية، ما تم ارتكابه من الآثام، وفى اليوم الأخير من كل

شهر يقوم رب المطابخ God of the Kitchen (تساو ـ وانج) بكتابة تقرير مشابه، وفى كل الحالات يُفرض عقاب هو اقتطاع اثنى عشر عامًا من عمر مرتكب الكبيرة واقتطاع مائة يوم من عمر مُرتكب الإثم الهيِّن. إننا نجد هنا انتهاء آخر أثر لبعض عقائد شانج لو والاتجاهات التطهرية عند كو شيان ـ شيه K'ou Ch'ien - Chih. ولأن كثيرين من العوام حاولوا الالتزام بكل تفاصيل هذه التعاليم فى حياتهم اليومية، حازت الطاوية على مكانة مرموقة وتفوقت على البوذية فى مضمار التنظيم الدينى.

الطاوية أثناء فترة حكم أسرة سنج

ونَعِم الطاويون أيضًا خلال فترة حكم أسرة سنج بحماية وتشجيع بعض الأباطرة، ولكن يمكن القول بشكل عام إن القوة الدافعة للطاوية كانت قد بدأت فى الانهيار أو استنفاد أغراضها، لقد ذاب كثير منها فى العقائد البوذية المختلفة؛ ذلك لأن الاعتقاد الطاوى فى إمكان إطالة العمر إلى ما لا نهاية (تحقيق الخلود) بالتزام الحمية وممارسة تدريبات التنفّس، قد راح يضعف شيئًا فشيئًا وأصبح الناس أكثر اهتمامًا بوصول أرواحهم بسلام إلى السوكهاڤاتى Sukhavati (P.322) أو غيرها من الفراديس البوذية. ورغم أن ممارسة تدريبات إطالة العمر ما زالت موجودة يمارسها بعض الأفراد والجماعات، إلاّ أن عددًا قليلاً من الطبقة المتعلمة يؤمنون بجدواها.

لقد استوعبت الكونفوشيوسية الجديدة التيار الرئيسى فى الفكر الفلسفى الطاوى، ولم يعد هذا التيار يظهر على السطح إلاّ بشكل متقطع من خلال نسق تفكير بعض المفكرين فى الأسرات الحاكمة المتأخرة زمنًا أو بين المثقفين والمتعلمين. لقد راحت الطاقة الانفعالية للطاويين تعبر عن نفسها من خلال الحركة الرومانسية الصينية، سواء فى مجال الشعر أو الرسم.

محاولات بعث الطاوية من جديد

حاولت الطاوية ـ التى أيّدها على نحو خاص الإمبراطور الثالث والإمبراطور الثامن من أباطرة أسرة سنج الحاكمة ـ إحياء ما اندرس من اهتمام بها بالاستعارة من النظام الدينى للأميدية Amidism (أو دين أميتابها Amitabha) ـ الذى كان قد أصبح هو الدين المقبول لدى الطبقات الوسطى فى مدن الإمبراطورية، لذا أدخل الطاويون عبادة رب جديد هو «المَهِيب الطاهر Pure August» (Yu - huang)، واعتمد الإمبراطور

الثالث هذا الرب رسميًا، وجرى اعتباره الرب الأعلى لمجموعة الأرباب الطاوية، كما تم اعتباره مساويًا للحاكم فى عُلاَه Sovereign on High الذى آمن به الموحّدون الصينيون القدماء ومساويًا لأميتابها Amitabha عند الأميديين. وكانت الطقوس العبادية لهذا الرب الجديد مستعارة إلى حد كبير من الرب أميتابها الآنف ذكره. وبرعاية هذا الإمبراطور نفسه تمت استعادة الحروف وكراسات المديح فى نظام الحكم، التى هبطت من السماء، وهو أمرٌ كان يحدث كثيرًا فى عهد أسرة تانج. وعادة ما كانت هذه الأحداث مسبوقة برؤًى يراها الإمبراطور تخبره برسل روحانيين يقولون له إنه سيتلقى رسالة من السماء. واتضح باختصار بعد ذلك أن هذه الرسالة تم العثور عليها ملفوفة فى قماش أصفر متدلية من إفريز بوابة إحدى المدن فتلقاها الإمبراطور بنفسه بكل تجلّة. وكانت فى غالبها مكتوبة بأسلوب الطاو ـ تى شنج Tao - te Ching، أما محتواها فكان كيْل المديح للإمبراطور وحكمه الصالح.

الشرائع الطاوية Tao - Tsang

كانت فترة حكم أسرة سنج فترة نشاط كبير فى حركة نشر الأعمال الطاوية وكل أنواع الآداب الأخرى، ويرجع الفضل فى هذا للرعاية الإمبراطورية وسرعة انتشار الطباعة، فتم طبع معظم الكتابات التى تتناول الشرائع الطاوية (الطاو ـ تسانج)، أما نصوص الشرائع نفسها فجرت طباعتها فى النصف الأول من القرن الخامس عشر. وهى تتكوّن من ١٤٦٤ عملاً مرتبة فى ثلاثة أقسام تقليدًا للتريبيتاكا Tripitaka البوذية، وتتناول هذه الأقسام الثلاثة «مجالات الطهارة أو التطهر»: تطهر القديسين وتطهر الذين اتحدوا مع الطاو وهى أسمى الطهارات، وطهارة الخالدين أو الطهارة العظمى. هذا هو الثالوث الطاوى فى أسمى صوره. ونص الشرائع الطاوية هو أهم مصدر يمكن الرجوع إليه لدراسة جوانب الطاوية المختلفة.

الطاوية الشعبية

الجزء الأكبر من العقيدة الطاوية القديمة تم استيعابه إلى حد كبير فى خِضَمِّ بحر المعتقد الدينى الشعبى، الذى هو مزاج من معتقدات خرافية وممارسات منتشرة فى سائر أنحاء الريف، ومعظمها كانت تُعد معتقدات وممارسات خارجة عن الدين الصحيح وغير شرعية، ومن هنا فقد انقسم معتنقوها إلى مئات المجموعات «يجتمعون فى الغسق ويتفرقون فى الفجر» مختبئين فى المناطق الجبلية الشاسعة. وكان كثير من

هذه المجتمعات مانوية فى نظرتها للحياة وكانت شديدة التأثر بنزعة شانج شيو الانفصالية القديمة (P. 390) الذى كانوا يعتبرونه قديسًا، وكان اسمه عندهم طابو Ta-boo (أى اسم مقدّس لا يجب ذكره). وفى سنة ١١٢٠، انفجرت هذه المجتمعات الخارجة عن الدين الصحيح (المهرطقة)، فى ثورة علنية بقيادة فانج لا Fong La وهو متنمّر محلّى ساخط. ومن المهم بالنسبة لعقلية سكان الريف أن يفهموا أن الثوار غير المسلحين بأسلحة جيدة قادرون على إجبار قوات الحكومة على الفرار إذا ما لوّنوا حواجبهم باللون الأحمر، وتظاهروا بأنهم شياطين أو بأن الأرواح لبست أجسادهم. وكانت هذه الثورة أحد أهم أسباب سقوط أسرة سنج الأولى.

فى هذا المحيط من الخرافات والعقيدة المهتزّة اللتين شاعتا فى المجتمعات الريفية والطبقات المتدنية فى المدن، عاشت الطاوية الشعبية حتى وقت قريب عندما قامت الحكومة بحملات عنيفة لاستئصال منابت الخرافة. ومع هذا ظلت جماعات صغيرة هنا وهناك تتحلّق حول شخص ادّعى أن الأرواح تلبّسته أو أنه تلقّى وحيًا. فعلى سبيل المثال ظهرت فى سنة ١٤٢٠ ساحرة تُدّعى تانج ساى ـ إره Tang Sai - erh، ادّعت أنها تلقّت سيفًا مسحورًا وكتابًا سحريًا فى أمور الحرب، وقد مكّنها هذا من أن تصبح محور دين محلّى ومحور حركة عصيان تم قمعها فى شهور قلائل.

التمذهب والجمعيات السرّية

منذ نهاية القرن الثالث عشر كان هناك فرق واضح بين طاوية جنوب الصين وطاوية شمالها. وكانت المجموعة الأساسية فى المنطقة إلى الجنوب من اليانجست Yangste على مذهب مبدأ «الواحد the One» أو باللغة الصينية Chêng 1. وعقيدة هذا المذهب والتى تصدّرت الساحة فى بداية القرن الثانى عشر، قامت على أسطورة توقير المعلّم «السماوى Celestial Master» والاعتراف بسلطانه، تلك العقيدة التى وصلت عبر الأجيال من شانج ـ طاو ـ لنج Chang Tao - Ling (P. 391)، وتزعم الأسطورة أنه كان يستطيع بسيفه أن يقتل الشياطين وهى على بعد آلاف الأميال، وأن خاتمه كان قويًا قوة لا تستطيع معها الأرواح الشريرة كسره، كما تزعم أسرارًا كثيرة ارتبطت برُقَاه وتعاويذه، وحفظت الأجيال المتعاقبة هذه الأقاويل وتداولتها. وما يُقال له المعلّم السماوى كان فى الحقيقة رئيسًا لجماعة من السحرة التابعين له، كان يهب الواحد منهم شهادة (دبلوما diploma) فى فنون السحر. وكان هو وأتباعه يقدمون التعاويذ لاتقاء أخطار الأمطار

وأخطار الجفاف وأخطار الأرواح الشرّيرة، كما كانت هذه الرُّقَى والتعاويذ تُستخدم كوسيط أو كشفاعة (لقضاء الحاجات). لقد كان هؤلاء السحرة يعيشون مع الناس العاديين وكان يتزوّجون، وهم فى هذا يختلفون عن النسّاك الطاويين الذين لم يكونوا يتزوجون، وكانوا يعيشون فى جماعات فى الأديرة يمارسون حياة التقشّف والتأمل، ووصل هؤلاء السحرة بالفعل خلال حكم أسرتَىْ تانج وسنج إلى البلاط، وأوكل إليهم التعامل بأسحارهم مع الفيضانات ومد البحر المرتفع والجفاف والمذنّبات، وكانوا يُكرَّمون لخدماتهم.

أما فى شمال الصين، فقد كانت أكبر مجموعة هى التى تدين بمذهب «إتمام الحقيقة Perfecting the True» (شوان شن Chuan - Chên) التى أسسها شيو شانج شون Ch’iu Chang Ch’un، الذى دعاه الإمبراطور فى سنة ١٢٨٠ ليقيم مع ثمانية من حوارييّه فى معبد السحابة البيضاء بالقرب من پكين Peking، وعقب هذا أصبح هذا المعبد مركزًا لهذا المذهب، وكانت تعاليمه متمشية مع الطبيعة nature: يجب أن يكون المرء هادئًا ساكنًا بسيطًا وفى حالة سلام مع نفسه. وكان أتباع هذا المذهب يعملون بجد شديد يُنتجون طعامهم ويسعون للاستقلال الاجتماعى (عدم التعويل على الآخرين)، وكانوا جميعًا رجال دين طاويين ملتزمين تركوا منازلهم وعاشوا على تناول النباتات، وعاشوا فى الأديرة، ولا يتزوجون، ويصومون فى مناسبات بعينها، ولا يشربون الكحول. ومن ملامح هذه المدرسة الميل إلى توحيد الطاوية والكونفوشيوسية والبوذية فى دين واحد.

وبالإضافة لهذين المذهبين كانت توجد مذاهب أخرى، لكنها كانت قليلة الأهمية. وكان هناك قدر من التسامح المتبادل بين كل هذه المجموعات الطاوية، كما كان هناك قدر من التعاون بين قادتها (أو شيوخها). وأقامت هذه الجمعيات مجموعات عسكرية لمقاومة التتار ولعبت دورًا فى حركات المقاومة ضد الغزاة.

وبطبيعة الحال، لعبت الطاوية أيضًا دورًا قياديًا فى الجمعيات السرية التى وجدت المعارضة السياسية فيها تعبيرًا عن نفسها بقيادة المانشو(*) Manchus (١٦٤٤ - ١٩١١). وإذا نظرنا خلال المظهر الخارجى المسيحى الخادع لمتمردى التاى پنج T’ai P’ing وزعيمهم يمكن أن نجد كثيرًا من روح من ادّعى أنه المسيح المنتظر ونعنى به شانج شيو Chang Chio (أو التاى پنج القديم).

(*) شعب منشوريا المنغولى الذى غزا الصين وكوّن فيها سلالة حاكمة منذ سنة ١٦٤٤.

وفى بداية القرن الحالى وجدنا عقائد وممارسات دينية طاوية ما زالت تمارسها الكثير من الجمعيات السرية، ومن بينها جمعية I - Kuan Tao (- Pervading Unity Tao) أو نشر عقيدة وحدة الطاو. ويقول أصحاب هذا المذهب إن الواحد the One هو جذر كل شىء وأنه يتغلغل منتشرًا فى كل الوجود، وأن الكون سيمر بعدد من الكوارث الكبرى ستنهى الحقبة الكونية، وعلى وفق هذه العقيدة فنحن الآن فى وسط الكارثة أو المحنة الثالثة، لكن «الأم الكبيرة السامية بالحياة "Old Mother Transcending Life" ستنقذنا (الاسم الصينى: Wu - Sheng Lao -mu)، وكانت عبادة هذه الربّة تتطور بالفعل فى عهد أسرة منج Ming الحاكمة، وقد أصبحت هذه الربة فيما بعد ربّة مهمة لكل هذه الجمعيات الدينية، وكان أتباع هذا المذهب قد كرَّسوا كثيرًا من وقتهم للرقى والتعاويذ واستخدام اللوحات السحرية التى قالوا إنها تُكتب تلقائيًا عند لمسها بالأصابع، وممارسة «الأسرار الثلاثة» المتصلة بعلامات الإصبع (؟) والتفوّه بالعبارات السحرية، وكانوا يمتنعون عن اللحوم والكحول والتوباكو. وكانوا يعبدون الصور المرتبطة بكل الأديان ويتلون السوترات Sutras الخاصة بكل من البوذية والطاوية (السوترات أى الكتابات المقدسة). وخلال الحرب العالمية الثانية كانت هذه الجمعية نشطة جدًا خاصة فى شمال الصين.

ومن بين هذه المذاهب الأخرى مذهب (باحة الطاو) أو (طاو يوان Tao Yuan)، ويُسمّى أيضًا (جمعية الطاو والتِّى Te). وبدأت هذه الجمعية نشاطها فى تسينان فى حوالى سنة ١٩٢١، عندما أتى الوحى من خلال اللوحة السحرية (التى تُكتب تلقائيا بمجرد اللمس بشكل إعجازى أو سحرى). وسرعان ما انتشرت فى شمال الصين ومنطقة اليانجست Yangste، بل وفتحت لها فرعًا فى اليابان. وفى سنة ١٩٢٧، قيل إن أعضاءها بلغوا ثلاثين ألفًا، وكان مبناها يشتمل على خمس قاعات، واحدة للعبادة والثانية لقراءة الكتاب المقدس والثالثة للتأمل والرابعة للدعوة والخامسة للإحسان. وأتباع هذا المذهب يعبدون الرب الطاوى القديم (الواحد الأعظم)، ووضعوا تحت المذبح الخاص به أسماء كونفوشيوس ولاو تسو وبوذا، وكذلك رمز المسيحية ورمز الإسلام. وهم يركزون على الجمع بين السماء والإنسان فى أمور الروح، وعلى روح الأُخوَّة العالمية على الأرض. ولأن هذه الجمعية تركز تركيزًا كبيرًا على الإحسان، فقد أصبح اسمها أخيرًا «جمعية الصليب المعقوف الأحمر العالمى Universal Red Swastika Society».

وكان هناك مذهبٌ سرى أيضًا فى شانتونج كان على كل المنتمين إليه أن يتخلوا عن ممتلكاتهم الخاصة للجمعية. ومن هنا يمكننا القول إن الشيوعية ـ كما تم تطبيقها فى المجتمعات المسيحية الأولى ـ قد تكون كامنة فى مجتمعات طاوية صغيرة فى بعض أرجاء الصين طوال عصور التاريخ.

وبعد ثورة سنة ١٩١١ التى أنهت حكم أسرة المانشو Manchu كانت هناك فترة بدت فيها الجمعيات السرية تشكل القوى الحقيقية فى الصين، لقد طورت تشكيلات عصابية ومارست قطع الطرق على نطاق واسع وشغلوا المناصب المهمة وأرهبوا الشعب. وعندما وصل ماو تسى ـ تونج إلى السلطة، كان من بين إجراءاته الأولى إفناء هؤلاء المفسدين إما بتوجيههم لمقاومة الغزاة الأجانب أو بإخضاعهم للعدالة الاجتماعية. وفى سنة ١٠٤٩، تم القبض على أعضاء جمعية (I Kuwan Tao)، وفى سنة ١٩٥١ انتهز الباقون منهم فى قيد الحياة فرصة العفو العام وارتدُّوا عن معتقداتهم بأعداد كبيرة. وارتبطت بعض الجمعيات السرية بجماعة شيانج كاى ـ شيك أو أصحاب الأراضى السابقين، وبطبيعة الحال فقد صفَّت حكومة ماو تسى ـ تونج ممتلكاتهم.

وفى سنة ١٩٤٩، غادر آخر زعيم لمذهب شنجى Chêng - i (وهو المعلم السماوى رقم ٦٣) أرض الصين وأصبح لاجئًا فى فورموزا. وربما سيختفى ـ باختفائه ـ إلى الأبد هذا الشكل المنحط من أشكال الطاوية الذى استغرق أتباعه فى الرقى والتعاويذ والسحر، والقدّاسات المقامة على الموتى بموسيقاها المزعجة.

الطاوية اليوم

الطاوية كدين ـ على أية حال ـ لم تمت. إنها حيّة ولكن لأنها كانت دومًا دينًا صينيًا ولم تنشر دعوتها أبدًا بين غير الصينيين، فلا نعرف إلاّ القليل عن وضعها الحالى فى الصين. ومع هذا، فقد كانت وما زالت وربما ستظلُّ جزءًا متممًا لأسلوب الحياة الصينى. إنها توجّه دعوة مباشرة لحب الصينيين المتأصّل لجمال بلادهم وروح الاحترام والتوقير التى هى انعكاس لهذا الجمال فى روح الصينى. لقد كانت الطاوية دومًا بمفهومها الأساسى هى عبادة الطبيعة من خلال الإنسان وبدونه، ومحاولة لإحداث تناسق (هارمونية) بينهما (الطبيعة والإنسان). والتمامية أو الكمال بالنسبة للطاويين ليس هو التصدى للطبيعة، وإنما أن يَهَب المرء نفسه كلية لها. وهذا أدى إلى بروز أفضل الصفات فى الشخصية الصينية ووصل بها إلى معايير أخلاقية سامية. فحياة السلام

فى المعابد والعمارة المتقنة المتسقة مع المناظر الطبيعية فى الصين، والنضال من أجل التطهر والاتحاد مع الطبيعة بالتأمل، كل هذا لن يبعدها عن العقل الصينى الحقيقى.

ولأنها ارتبطت بالجمعيات السرية تعرضت (أى الطاوية) للاضطهاد عدة سنين لحق فيها دمار كبير بمعابدها وأضرحتها. لكن كل هذا توقّف الآن فتم إصلاح المعابد وأصبحت الصور التى هى محل توقير وعبادة محميّة. وأصبحت الطاوية مرة أخرى بمثابة دين الدولة الذى تعترف به الحكومة الحالية. وفى ١٢ أبريل سنة ١٩٥٧، تكونت الجمعية الطاوية الصينية رسميًا فى پكين عند انتهاء أعمال مؤتمر حضره رجال دين طاويُون وراهبات طاويات من مختلف أنحاء الدولة، وتم انتخاب يوه شونج ـ تاى Yueh Chung - tai رئيس دير تاى شنج ـ كونج T'ai- Ch'ing Kung فى شنيانج Shenyang وعضو اللجنة الوطنية للشعب الصينى ـ رئيسًا للجمعية. وهدف الجمعية هو توحيد الطاويين فى الدولة، وتطوير التراث الطاوى، ودعم البناء الاشتراكى للدولة، والمشاركة فى حركة السلام العالمى، ومساعدة الحكومة لتحقيق سياسة الحرية الدينية. ومن المؤكد أن الطاوية بتراثها فى موقع ممتاز يمكّنها من تطوير سياسة التعايش السلمى وتحسين الأوضاع الاجتماعية للناس. والأهم من هذا، فإن الطاوية ستقدم للصين حصنًا فكريًا يحميها من أن تكون تابعة روحيًا لأىٍّ من القوى الروحية (الدينية) الأخرى فى عالمنا المعاصر.

الخاتمة

استعرضنا الآن الأديان الأساسية التى ما زال الناس يعيشون بها حتى اليوم. والصورة التى نتجت عن هذا العرض تُظهر التشوش والاضطراب طالما أن مجرد تتبّع هذه الأديان وسرد محتواها يُظّهر بشكل بارز ما بينها من اختلافات حادة. وفى هذه الخاتمة سنحاول إضفاء معنًى على هذه الاختلافات، وسنحاول أيضا التركيز على مستقبل الأديان المختلفة فى عصرنا - عصر التكنولوچيا، عندما يتعيّن على هذه الأديان جميعًا مواجهة تحدى الحضارة العلمانية التى غمرت العالم.

فحتى الآن وجدنا الأديان الكبرى تقدم أيضا الإطار الاجتماعى للمجتمع الذى تتسيّده. ففى كل مكان تحطم هذا الإطار الاجتماعى القائم على الدين على نحو خالص، مفسحًا الطريق لنظام من الأخلاق الاجتماعية مُستقًى - فى الحقيقة - إلى حد كبير من المسيحية التى تخلى الغرب عنها جزئيًا كدين عقائدى، وأوضح دليل على هذا هو تغير اتجاه المسلمين والهندوس نحو تعدد الزوجات وزواج الأطفال. وعلى أيّة حال، ففى العالم المسيحى نفسه أصبحت الأخلاق المسيحية والمعتقدات المسيحية موضع شك بشكل متزايد، فعلى حين وجدنا تعدد الزوجات فى الهند ولدى المسلمين لم يعد محترما، ففى الغرب وخاصة فى الولايات المتحدة ظهر تعدد الزوجات بشكل آخر؛ إذ أدت سهولة الطلاق إلى شيوع الزواج بأكثر من زوجة على التعاقب.

وكانت المسيحية هى أول دين كان عليه أن يواجه فكرة العلمانية الكاملة التى وجدت أكمل تعبير عن نفسها فى حركة التنوير الفرنسية French Enlightenment. لقد أصبح حق الكنيسة فى تقديم الإطار الذى يجب أن يعيش الناس من خلاله مسألة

لا تلقى قبولا عاما، أو بتعبير آخر أصبحت موضع شك. لقد كان تأثير التنوير ضروريًا ومفيدًا لأنه أجبر الكنائس المسيحية على إعادة تقويم مواقفها والتخلى عن تراثها الميت لمواجهة التحدى. وربما كان من المحتمل أن عدد المسيحيين المسجلين رسميا كمسيحيين لا يزال فى تناقص، ولا ندرى حقيقة ما إذا كان المسيحيون المؤمنون فعلاً بالمسيحية يتناقصون أيضا أم لا. وحيوية الكنيسة الكاثوليكية المتزايدة بالإضافة إلى زيادة وعى البروتستنطية بضرورة التقارب مع الكاثوليكية، تظهر أن الفرعين الكبيرين للمسيحية الغربية فى الغاية من الحيوية.

وماذا عن الأديان الأخرى؛ وكيف ستواجه تحديات العصر؟ إننا نجد فى كل مكان فى آسيا التى تستيقظ من جديد، أن طبقة «المثقفين والمفكرين» يبتعدون عن الدين(*) تماما، كما كان هذ الاتجاه نفسه سائدًا بين هذه الطبقة نفسها فى أوروبا فى القرن الثامن عشر. فصميم خلفية آسيا تبدو كنتيجة لتبعيتها للدين وخضوعها له بشكل لا يحتمل الجدال، والتطور المدهش للعلوم فى الغرب والهيمنة على وسائل الإنتاج يبدوان وراء الخلفية الكامنة لدى رجل العلم فى استخفافه بالدين. وهذا بطبيعة الحال تبسيط للأمور أكثر مما ينبغى طالما أنه لا تناقض بين العلم والمسيحية بشكل أساسى. وعلى أية حال، فهذا لا يغير الحقيقة التى مفادها أن الآسيويين يوازنون بين التقدم العلمى ورفضهم للمعتقدات الدينية، وكحقيقة فعلية يمكن أن نسوق الدليل على أن التقدم العلمى لا يمكن أن يكون إلا فى حضارة يركز دينها بصرامة على حقيقة العالم (أو الكون)، أو بتعبير آخر على حقيقة أن العالم (أو الكون) له وجود حقيقى، ويعتبر أن هذه الحقيقة قد تأكدت بتجسُّد الرب فى جسد بشرى(**). وإذا كان العالم (أو الكون) حقيقة وهمًا أو خداعًا كما تقول مدرسة مهمة فى الفلسفة الهندوسية (P. 238)، أو أنه يُعاد خلقه من جديد بشكل دائم كما تقول بعض النظريات الذرية atomist عند

(*) معظم الحركات الإصلاحية فى العالم الإسلامى ارتكزت على تنقية الدين مما علق به من خرافات وليس إنكار الدين الإسلامى جملة وتفصيلا. واهتم المسلمون فى الماضى - ولا يزالون - بربط آيات القرآن الكريم بالاكتشافات العلمية، مؤكدين على الإعجاز العلمى للقرآن الكريم وعدم تعارضه مع علوم العصر. (المترجم).

(**) اليابانيون لا يؤمنون بذلك وكذلك الديانات الصينية وبعض الديانات الهندية، بل وبعض المذاهب المسيحية، ومع هذا فالتقدم العلمى عندهم واضح. كما أن تجسد الرب ليس هو الدليل على كون العالم حقيقة، ألا يؤكد ذلك أيضا أن الرب (الله) قد أرسل رسلا من البشر؟! (المترجم).

المسلمين(*) (p. 200) لأصبح الدافع للبحث العلمى واهنا. وعلى أية حال، فالصراع القديم بين الدين والعلم قد انتهى إلى حد كبير لأنه كان قائمًا على سوء فهم. لقد أصبح على الدين المنظم مواجهة تحديات أخطر بكثير ممثلة فى المادية سواء فى شكلها الفج أم فى شكلها الماركسى، وقد حاولنا أن نحلل الماركسية(**) فى الفصل الأخير من هذه الموسوعة، ورأينا كيف أنها أيضا بعدم توضيحها الحد الفاصل بين المادة والنفس (أو العقل) وبتوقيرها الشديد للمادة الحاملة للنفس ـ كادت تكون أحد أديان الحلول. أما المادية الجدلية، فكان يمكنها الالتقاء مع أديان الحلول الخالصة على أرضية مشتركة. ولقد كان يمكن اعتبارها جميعًا طريقة لرسم صورة على نحو أو آخر للتحليل الماركسى لطبيعة العالم الذى نعيش فيه. فالمادية الماركسية يمكن اعتبارها نظرات حلولية كاملة كحُلُو الدين الهندى والدين الصينى، فقد حلت قوانين الطبيعة الخالدة محل الأرباب. إن هذا لا يمكن إلا أن يذكِّرنا بالفيلسوف الهندوسى أو البوذى بنظرته المتبصرة العميقة التى تفيد أن البراهمان Brahman يوحى نفسه فى أشكال لا نهاية لتغيرها، أو القول بأن عجلة السامسارا (الميلاد وإعادة الميلاد من جديد...) تعمل ضد النيرفانا حيث الخلود والأبدية واللاتغير.

وعلى كل حال، فالأقرب إلى الهندوسية والبوذية هو سيكولوچيا يونج (نظريات يونج فى علم النفس) فهذه النظريات تفسر كثيرًا مما هو أساسى فى هذين الدينين من خلال مصطلحات سيكولوچية خالصة. فعندما يوازن يونج «صورة الرب God - image» مع النموذج الأصلى «للنفس Self»، إنما هو يعبر بمصطلحاته السيكولوچية عن فكرة الروح أو النفس (atman) فى الهندوسية القديمة، وكذلك عن البراهمان الذى هو أساس الكون كله. لقد أكد يونج هذه العقيدة الهندوسية المحورية لكن من خلال مصطلحات لا تتعامل مع موجود موضوعى (غير ذاتى) وإنما مع حالات سيكولوچية ذاتية (غير موضوعية). لقد اختصر يونج الأديان كلها فى أساليب (أو وسائل أو تقنيات) لتحقيق التكامل السيكولوچى. إن اتجاهه هذا اتجاه هندى تقليدى وجرى التعبير عنه بشكل محكم فى قول راما كريشنا: «كل الأديان صحيحة» (p. 257) وهو قول يساوى أن أيًا منها (بمفرده) ليس صحيحا.

(*) المؤلف هنا يتحدث عن نظريات لم يعد لها وجود وعن اتجاهات تصوفية تعدلت أخيرًا. (المترجم).

(**) حذفنا الفصل الخاص بالدين الماركسى وهو الفصل الأخير (١٠ صفحات) لأن الأحداث تجاوزته. (المترجم).

واتجاه يونج نحو الدين اتجاه نمطى لرد الفعل الغربى العلمانى على هيمنة الدين التى استمرت طويلا والتى ادعى فيها ـ أى الدين ـ امتلاكه للحقيقة المطلقة التى لا يمتلكها سواه. ولا يقل نمطية رد فعل مفكر معاصر كبير آخر ونعنى به أرنولد توينبى. فكل الأديان فيما يرى توينبى تعبير عن حقائق أساسية، والاختلافات بينها إنما هى فقط فى غير الأساسيات.

وهذه الحقائق ـ فيما يقول ـ هى:

(١) «من المؤكد أن الإنسان نفسه ليس هو أعظم الموجودات الروحية فى الكون».

(٢) «هناك وجود فى الكون، هو من الناحية الروحية أعظم من الإنسان».

(٣) «فى الحياة البشرية ليست المعرفة هدفا فى حد ذاتها وإنما هى وسيلة للعمل».

(٤) هدف الإنسان هو البحث عن المشاركة مع الحضور الكائن فيما وراء الطبيعة ليحقق التناسق مع الحقيقة الروحية المطلقة.

(٥) النفس الإنسانية لا يمكنها أن تكون فى اتساق مع الحقيقة المطلقة إلا بتخلِّيها عن التركيز حول ذاتها أو التمحور حول ذاتها.

(٦) للحقيقة المطلقة جانبها غير الشخصى وجانبها الشخصى.

(٧) «الجانب الشخصى أى (الرب God) لا بد أن يكون صالحا ومهيمنًا». (An Historian's Approach to Religion, 1956 p.273).

ورغم هذه التعميمات العريضة التى اعتبرها توينبى «حقائق» دينية أساسية، إلا أن الواقع يشير إلى أنها غير مشتركة حتى بين الأديان السبعة التى تناولها، كما يقر بذلك كل من قرأ موسوعتنا تلك. فبالنسبة للڤيندانا Vendata غير الثنوية وكذلك بالنسبة للبوذيين الثيرافاديين واليانِّيين، يُعتبر الإنسان فى جوهره الخالد هو الوجود الروحى الأعظم فى الكون. وما قال توينبى، إنه الحقيقة الثانية لا تقبله المدارس الفكرية الثلاث الآنف ذكرها فى السطور السابقة. أما ما قال إنه الحقيقة الرابعة (هدف الإنسان هو التوحد مع الخالق أو مشاركته) فلا يقبله الإسلام السُّنِّى، وإن قبله الصوفية المسلمون، كما أن من المشكوك فيه أن أى يهودى غير قَبَالى (غير متصوف) يوافق على أن لله (سبحانه) أى جانب غير مُشخَّص، وفى أحيانٍ نادرة يبدو الله فى العهد القديم (التوراة

وما أُلحق بها) ممعنًا فى التشخُّص (المقصود الاتجاه التشبيهى). وفى الواقع، لا نجد معظم المسيحيين يسلمون بوجود «جانب غير مشخص للحقيقة المطلقة» لأن هذا قد يكون هراء ينزع المعنى من أُبوَّة الرب atherhood أو الجانب الربوبى فى الآب (إشارة للتثليث المسيحى) التى يركز عليها المسيحيون تركيزًا شديدًا، لأن الرب الآب فى المسيحية كرأس لفكرة الألوهية هو «الحقيقة المطلقة». ونجد أيضا يهوه Yahweh فى العهد القديم هو «خالق الشر» (p. 31) والله فى الإسلام (يضل من يشاء) (p. 189)؛ لذا فقلما يوصف بأنه خير خالص(*). «فالحقائق الأساسية» المتفق عليها بين الأديان، والتى ذكرها البروفيسور توينبى لا تتفق ـ للأسف مع الواقع. لقد نسب إلى الأديان الكبرى ما أحب هو أن يكون، أو بتعبير آخر فرض تفكيره الخاص ورغباته الخاصة على الواقع المخالف لهذا التفكير وتلك الرغبات.

يبدو أن توينبى كان يفكر فى أنه من الممكن أن نصل إلى نوع من «التوليفة الأسمى» تتكون منها الحقائق الأساسية لتنزع الأديان الكبرى عنها ما هو «غير أساسى». وهو فى هذا متفق مع أحد الاتجاهات التوفيقية الحديثة فى الهندوسية، لكنه من ناحية أخرى غير متفق مع اتجاه ظاهر فى الموقف الدينى هذه الأيام. وعلى أية حال، فإنه يتفجع للنزعة الأنانية الموروثة فى كل الدين، والتى مؤداها، ادعاء كل دين أنه ـ هو وحده ـ الذى يملك الحقيقة(**)، وهذا الادعاء هو الذى يهب الدين ـ أى دين ـ الحياة. فكل أديان الوحى (الأديان السماوية)، يقول كل دين منها إنه وحده الصحيح، وقد أشرنا لهذا فى المقدمة. وعلى أية حال، فمن الصحيح أيضا أن البوذية تدَّعى أن هناك «طريقًا واحدًا لتطهير الموجود أو بتعبير آخر جعله طاهرًا» (p. 268) وأن هذه الحقيقة واحدة لا ثانى لها» (p.283). والبوذية إذًا ـ فى دعواها الأصلية ـ دين يدعى الانفراد بمعرفة الحقيقة مثله فى ذلك مثل أى دين من الأديان السماوية الثلاثة ذات الأصل السَّامى Semitic. لكن بين أديان التوحيد الثلاثة هذه، والبوذية فرق أساسى لأن ما هو محل نزاع بين هذه الأديان السامية هو مصدر حيوية للبوذية. فاليهودية تنكر المسيح (عليه السلام) ودعوته، كما تنكر نبوة محمد ﷺ، والمسيحية تنكر أيضا دعوة محمد ﷺ. وما هو محل خلاف هو مدى صحة دعوى المسيح فى أنه ابن الله، ومدى صحة دعوى محمد ﷺ فى

(*) الله سبحانه وتعالى ـ فى الإسلام ـ هو خير خالص، رغم أسمائه الحسنى المتعددة المعانى. (المترجم).

(**) ضم الإسلام كل الأفكار الصالحة للأديان السابقة عليه. (المترجم).

أنه خاتم الأنبياء الذين أرسلهم اللّه؛ لكن الأديان السماوية الثلاثة لا تختلف حول وجود الله وحول تدخله فى مجريات التاريخ البشرى. ومن ناحية أخرى، فمسألة وجود الله أو عدم وجوده مسألة لا تعنى البوذية فى شىء حيث إن الأديان السامية (السماوية) تهتم بعلاقة الله بالإنسان، أما البوذية فتقول بتحقيق انعتاق الإنسان من هذا العالم (أو هذه الدنيا World) ومن كل عوالم أخرى آتية. ليس هناك صراع إذًا بين البوذية والأديان السامية لأنهما يتعاملان مع قضايا مختلفة تمامًا. والحقيقة أن الدين على وفق ما قالت الآنسة هورنر Horner «ليس هو المصطلح الصالح تماما لإطلاقه على البوذية» (p.267) وربما كان من الأصح كثيرًا أن نقول إن البوذية هى «سيكولوچيا الأعماق» أو «عمق السيكولوچيا depth psychology».

إنه إذًا لخطأ منهجى أن نتعامل مع الأديان الكبرى فى العالم كظاهرة متوازية وأن نحمِّلها جميعًا ـ كما حملها البروفيسور توينبى ـ بهذه «الحقائق الأساسية» التى ذكرها بشكل غير موضوعى. ومما يتنافى أيضا مع حقائق التاريخ ألا نحاول التمييز بين الحقائق الأساسية لأى دين من ناحية وما أُلحق به أو التحم به بشكل غير طبيعى، أو بتعبير آخر دون تمييز الإضافات الخارجية أو الغريبة التى أُقحمت عليه. فرغم الاختلافات الكبيرة بين بوذية الثيراڤيدا وبوذية الماهايانا، فقد كان الدكتور كونز Conze على حق تماما فى قوله عن الماهيايانيين «لكنهم لم ينحرفوا عن هدف كل البوذيين، ألا وهو «قمع الذات، وإماتة الفردية المنفصلة عن المجموع» (p.308) فما قال به توينبى عن الحقائق الأساسية ينطبق وحده على روح البوذية. ومثل هذه الفكرة المثالية غريبة تماما على روح اليهودية والمسيحية والإسلام، اللهم إلا فى ظهوراتها غير السلفية أو غير الأصولية (أو غير السنِّية).

فلكى نجعل معنًى للبنية العامة لأديان العالم ومعتقداته، لابد أن نفهم بوضوح المقدمات التى انطلقت منها. فالمقدمة التى انطلق منها الدين اليهودى فيما يتعلق بطبيعة الإنسان هى أنه مخلوق مكون من روح وجسم ارتبطا ارتباطا لا فِكاك منه (أى روح وجسم متحدان أبدًا) وعلى هذا فرغم أن الروح تبقى بعد الموت فإنها تبقى نصف إنسان فقط، حقيقة إنها النصف الأكثر نبالة، إلا أنها نصف على أية حال. فالخلاص إذًا يعنى اجتماع الروح والجسد مرة أخرى «فى الحقبة الجديدة لملكة الرب» (p.34) وهذه الفكرة تختلف بشكل مثير عن فكرة الهنود عن الإنسان والتى تذهب إلى أن الروح

إما منفصلة تمامًا عن الجسد (p.237) رغم اتصالها به اتصالا مؤقتا، أو أنها (هى وكل عالم المكان والزمان) لا تختلف إلا قليلاً عن الحلم أو أنها أقرب ما تكون إلى الخُيالات. «إنها تشبه تضليلات ساحر» (p.238)، وإذا كان النظر لطبيعة الإنسان على هذا النحو، فالخلاص إذًا لا يكون إلا بتخليص الروح نهائيا من الجسد ومن المادة. فطبيعة القداسة لم تعد هى محور الأهمية القصوى «فليس أمرًا مهمًا جدًا أن يعتقد الإنسان فى رب واحد أو عدة أرباب أو ينكر وجود الأرباب تمامًا»(*) (p.241).

وعلى النحو نفسه نجد فى بوذية الماهايانا أن الفكرة العليا للبوذيساتفا Bo-dhisattva الذى يتطلع ليكون بوذا، تعنى أنه يعمل على مساعدة المخلوقات، «بأن يؤجل دخوله فى بركان النيرفانا Nirvana والهروب من دورة الحياة والموت أو الميلاد فالموت فالميلاد...» (p.299) هذه الفكرة جرت معارضتها على نحو ما بالحقيقة المقابلة الأساسية التى تفيد أنه فى «الحقيقة الفعلية لا بوذات ولا بوذيساتفات ولا تمامات ولا مراحل ولا فراديس (جمع فردوس)» (p.306) فأرباب الهندوسية وبوذيساتفات بوذية الماهايانا مهما كانوا متأصلين فى الخيال الشعبى إلا أنهم أبدا ليسوا فى مكانة الإله الواحد الذى يؤمن به أديان النبوات، ذلك لأن هذه الأرباب وهؤلاء البوذيساتفات محل شك دائما فى مواجهة الفلسفة الأحدية monist لكلتا العقيدتين؛ إذ ينطبق على هؤلاء الأرباب والبوذيساتفات قول فولتير المأثور: «إذا لم يكن الله موجودا لكان من الضرورى أن نوجده أو نخترعه».

فالهندوسية الكلاسية والبوذية الكلاسية، كلتاهما ـ فى الأساس ـ دينا هروب، ولا شك أنهما عملا بقوة على تشكيل نمط خاص من التفكير a certain type of mind. والحقيقة أن كليهما فقد معنى الهدف، لأنهما يعتبران أن «الحياة العادية غير مُرْضية ولا أمل فيها مليئة بالآلام والأحزان الدائمة، وهى غير مجدية فى كل الأحوال» (p.301). ومثل هذه الأديان، رغم فائدتها كعلاج للمادية المستشرية، إلا أنها فى خاتمة المطاف غير مرضية من الناحية السيكولوچية لأنها تنزع من الوجود الإنسانى ـ كما نعرفه ـ كل معنى. و«الإصلاح reform» الذى تم داخل الهندوسية نفسها خلال القرن ونصف القرن الأخيرين دليل كافٍ على أن الفلسفة القديمة للعصور الكلاسية قد اتضح أنها قاصرة. وأكثر من هذا، فالنظرة اليهودية الكلاسية والتى تفيد أن الإنسان ليس مجرد روح وجدت دعما من فلسفة الصينيين اللصيقين بالدنيا، يقول هو ين Hu Yin الكونفوشيوسى فى معرض نقده للبوذية:

(*) المؤلف يعرض وجهة نظر الأديان الهندية. (المترجم).

«الإنسان كائن حى لكن البوذية لا تحدثنا عن الحياة وإنما عن الموت. وكل أمور الدنيا مرئية والبوذيون لا يحدثوننا عن الظاهر وإنما عن المختفى. وبعد أن يموت الإنسان يُسمى شبحًا. إن البوذية لا تحدثنا عن بشر وإنما تحدثنا عن أشباح... إن ما يحسم كيفية مسلكنا فى الحياة العادية هو المبدأ الخلقى: لكن البوذيين لا يحدثوننا عن المبدأ الخُلقى (بضم الخاء) وإنما عن خداع الإدراك الحسى. إنهم يحدثوننا عن ميلاد قادم وعن حياة سابقة لا عن الحياة الحالية التى نحياها. والرؤية والسمع والفكر والمناقشات براهين حقيقية لكن البوذيين لا يعتبرونها حقائق، وإنما يحدثوننا عما لا يمكن للعين والأذن إدراكه وعما لا يمكن للفكر الوصول إليه» (pp.365-6).

وإذا كانت هذه هى نظرة الصينيين للبوذية، فليس من المستغرب إذًا أن تحقق الماركسية هذا الانتصار السهل فى الصين، لأن الشيوعية لديها الميتافيزيقيا الشرقية الخاصة بها التى يمكنها بها تبيِّن (الذرما) الخالدة من بين ركام المتغيرات ولديها العلاج الفعال الإيجابى لشرور السامسارا (دورة الميلاد والوفاة والميلاد.. أى عقيدة التناسخ). وبينما تقدم البوذية الخلاص الفردى بطمس فردية الفرد فى اللاميلاد واللامستقبل unborn & unbecome، فإن الماركسية تقدم خلاصا جماعيا هنا والآن فى مجتمع «متراص متناغم» حيث لا يُطلب من الفرد أن يتمثل بالبراهمان أو الطاو Tao بل أن يعيش ويكدح مع أخيه الإنسان بشكل جماعى.

بل إن الشيوعية الماركسية وبوذية الماهايانا متقاربتان فلسفيا. يقول الدكتور كونز Conze: «إن كانا سواء، عندئذ يكون أيضا المطلق Absolute مساويا للنسبى، وغير المشروط مساويا للمشروط، والنيرفانا مساوية للسامسارا (التناسخ)» (p.317). وبالنسبة لإنجلز Engels، فإن ««الخالد» الذى هو (النيرفانا) بالنسبة للبوذية هو قانون الطبيعة (p.411) الذى هو اللامحدود وبالتالى المطلق» (Ibid) لكن المحدود واللامحدود لا يستبعد أحدهما الآخر. «إنهما قطبان لا يمثلان الحقيقة إلا إن تبادلا الفعل أو بتعبير آخر عملا على نحو تبادلى، أى من خلال فروق فى نطاق الوحدة» (Ibid). فالنظامان من الناحية الفلسفية لا يعوزهما التشابه مادام كلاهما يوازن بين العقل والمادة أو النيرفانا والسامسارا؛ لكن هذه الموازنة تعمل فى اتجاهين عكسيين: فبينما النيرفانا هى القطب الوحيد بالنسبة للبوذيين، فإن المادة (أو السامسارا) هى المهمة ـ بل لها كل الأهمية ـ عند الماركسيين. فبالنسبة للماركسى ليس القطب المقابل

للمادة هو ببساطة شىء خالد، وإنما قانون دائم ينظم كل تغيير. فأن تعيش متمشيا مع هذا القانون يعنى أنك تعيش متمشيا مع الطبيعة نفسها. إن هذا يعنى أنك تحقق (النيرفانا) هنا والآن وفى نطاق الزمان والمكان. انظر فى ضوء هذا انتصار الشيوعية فى الصين باعتباره يمثل انتصار المادة على الروح أو السامسارا على النيرفانا. وإقرار بوذية الماهايانا بالروح والمادة معا لابد من اعتباره ثورة طبيعية ضد فكرة اعتبار المادة ليست أكثر من سجن للروح.

وسيظهر أن النظرة الهندية لطبيعة الإنسان لابد أن تكون صحيحة، فما يؤكد عليه الدين الهندى هو أن الموت المادى (موت الجسد) حقيقة لا جدال فيها، لكن خلود جوهر الروح يمكن بالدرجة نفسها ممارسته من خلال النشوة اليوجية Yogic trance. وبطبيعة الحال، فإن هذه التجربة ليست قصرًا على الهند وإنما هى تجربة تعاود الظهور فى كل الأزمنة وكل الأماكن فى النزعات الباطنية أو الصوفية. إن هذه التجربة تعبر عن كراهية الدين الهندى الكلاسى وازدرائه للجسد وكل ما يأتيه من عمل، لأن الجسد يموت ولا يمكنه أن يحيا من جديد. غير أن الاعتقاد فى أن الجسد كان فى وقت من الأوقات خالدًا يكاد يكون هو الملمح الشامل للعقائد البدائية، وهناك اعتقاد معاصر مفاده أنه يمكن إنشاء هذا الجسد نشأً آخر، ويتضح هذا على خير وجه فى المحاولات المثيرة للشفقة التى يقوم بها الطاويون لتحقيق خلود الجسد فى هذه الحياة (pp.387-388).

والعقيدة السامية والزرادشتية عن بعث الجسد ليست شائعة تماما هذه الأيام(*)، بل وأصبحت إلى حد كبير موضع استهزاء لكنها الطريقة الوحيدة التى يمكن بها الاحتفاظ بالفكرة النمطية للإنسان عند هذه الأديان (السامية) وكذلك عند الزرادشتيين والطاويين. فأنّ تكون إنسانًا يعنى أن يكون لك جسد نُفخ فيه روح، ورغم أن الروح تظل باقية بمعنى من المعانى فإن الإنسان لا يكون إنسانًا (بعد ذلك) إلا إذا تم إحياء جسده أيضا. ولا تستطيع اليهودية ولا الزرادشتية ولا الإسلام تبرير الاعتقاد فى بعث الجسد سوى بالتصديق والإيمان، لكن فيما يتعلق ببعث يسوع المسيح يمكن للمسيحى أن يرى البشائر الأولى لخلوده جسدا وروحا. هذا هو السبب فى التركيز الشديد الذى يوليه الأورثوذكس الشرقيون لمسألة «البعث»؛ لأنها وعد الله للإنسان بأنه

(*) المسلمون يؤمنون بها بعمق. (المترجم).

سوف يشارك فى الحياة الكاملة للمسيح القائم (الذى سيقوم The risen Christ) الذى هو ليس إنسانا فحسب وإنما رَبٌّ أيضا(*). إن وجهتَى النظر المسيحية والبوذية متعارضتان بشكل مثير، فبينما يتفق المسيحى مع البوذى فى أن على الإنسان ـ كى يحقق حياة خالدة ـ أن ينكر نفسه، ويكره الحياة الدنيا (إنجيل يوحنا، ١٢/٢٥) فإنه بفعله هذا لن يختفى ـ ببساطة فى شكل غائم من الوجود (وجود غير واضح ولا مُدَرك)، وإنما سيبدأ حياة جديدة «كخلق جديد» بهدف المشاركة فى حياة المسيح القائم، مشاركة قوامها الجسد والروح.

إن النظرتين (البوذية والمسيحية) للخلاص مرتبطتان بنظرتَى الدينين لطبيعة الإنسان، وكل نظرة تمثل اتجاها مختلفا للحياة والموت. فالساميون والزرادشتيون يرون الحياة الخالدة على أنها بقاء دائم للجسد والروح، وفيهما ـ أى فى الجسد والروح ـ شىء على الأقل متصل بالمكان والزمان، أما الهنود فيرون الحياة الخالدة كشكل من الوجود يسمو فيهما الزمان والمكان، أو بتعبير آخر يرتفع فيهما الزمان والمكان ليصبح الزمان كله (الآن) لا (كان) ولا (سيكون). والجسد بالنسبة للهنود (شر) لا لشىء إلا لأنه فانٍ وزائل. والجسد يتناسب مع السامسارا (التناسخ أو الميلاد المتكرر من جديد) أى العوالم المتغيرة، بينما الخير فى النيرفانا أو البراهمان حيث لا تغيير. أما الساميون فلا يرون الجسد شرا لا لأنه زائل (بطبيعته) وإنما بسبب الخطيئة. وبينما لا ينكر المسيحى تجربة الهندوسى أو البوذى فى خلود الروح وهو ما يسميانه (النيرفانا)، فإنه ينكر أن هذا الخلود الروحى هو أقصى درجات البركة، ذلك لأنه حتى فيما يقول الموحدون(**) الهندوس hindu theists الذين عارضوا أحدية monism شانكارا المتحجرة ـ قد تحققوا من أن خلود الروح وتجاوزها لحدود الزمان، ليس هو الهدف النهائى للوجود الإنسانى الذى يعتبرونه هو توحد الروح مع الرب واشتراكها معه، وإعادة اتحادها مع جسد متغير.

تقول المسيحية بأن يسوع المسيح قام من بين الموتى، وكانت تضحيته على الصليب قد رسخت من جديد علاقة الإنسان بالله، تلك العلاقة التى كانت قد تحطمت بسبب الخطيئة الأصلية. وفى الوقت نفسه، فإن تجسد الرب فى جسد يعنى تبرئة كل المادة

(*) المسلمون يوقرون المسيح كنبى عظيم، وككلمة منه ألقاها إلى مريم ،ويقرون أنّ الله نفخ فيه من روحه لكنهم لا يوافقون على أنه الله أو أقنوم ثالث للإله. (المترجم).

(**) موحدون بالمفهوم الوارد فى مبحث الهندوسية. (المترجم).

وتطهيرها، والأورثوذكس خاصة يركزون على هذه الفكرة، ويعث الإنسان الرب يعنى خلاص كل البشر روحا وجسدا. والتعريف الحديث لعقيدة رفع مريم العذراء إلى السماء Assumption يركز بدقة على هذا، لأنه بالإعلان عن أن مريم العذراء المباركة قد رُفعت إلى السماء بجسدها وروحها تكون الكنيسة الكاثوليكية قد أعادت التركيز على أن الخلاص الذى تم فى موضع الجمجمة Calvary (أو الجلجثة وهو الموضع الذى يقول المسيحيون إن المسيح قد صُلب فيه) هو خلاص للإنسان ككل لا لروحه فقط. وعلى هذا يجرى النظر لمريم العذراء كأولِ مخلوق بشرى متكامل يدخل حياة الأبدية.

إن التوازن الذى أحدثه توينبى بين المسيحية وبوذية الماهايانا قد أخطأ السبيل تماما. فالبوذية بكل أشكالها دين هروب ـ إنها هروب من عوالم السامسارا (الميلاد الدائم والموت الدائم والتناسخ) حيث الألم والمعاناة، أما المسيحية فدين يطهر المادة (لا يعتبرها رجسًا) ويرفعها إلى مملكة الروح، أو لنستخدم المصطلحات الهندية فنقول إن المسيحية تجعل السامسارا تشترك مع النيرڤانا فى طبيعتها. وفى الوقت نفسه، فهى ـ أى المسيحية ـ تدعونا لقبول هذه الدنيا بكل أفراحها العابرة وأحزانها لنجتاز الآلام ولنحمل صليبنا، لا لنحاول اكتشاف كيف نخلص أنفسنا من هذه الدنيا سواء بجهدنا أو بالاستعانة بالبوذيساتڤا (المعنى أقرب ما يكون إلى الاستعانة بالولىّ الصالح ـ المترجم). وليس من مهمة محرر هذه الموسوعة أن يفرض على القارئ ما يعتقد أنه أكثر نبالة، فللقارئ أن يختار ما يراه ملائمًا لحل مشكلة الوجود الإنسانى من خلال الحلول التى قدمتها الأديان الكبرى. وعلى أية حال، يبدو أن أمرًا واحدًا مؤكدٌ وهو أن الاختلافات التى تفصل الأديان الكبرى لا يمكن أن تنتهى فجأة على المدى المرئى ليكون هناك دين واحد أو تركيبة أو توليفة تضم الأديان جميعًا، وإنما سيظل كل دين يدعو لأفكاره بهدف إنقاذ الأرواح وإراحتها بما يعتقد أنه الحق «فما نحتاجه الآن هو أن نتعلم أن نكون صادقين بقدر ما يمكننا من صدق مع بعضنا فى المجال الروحى» هذا ما قاله هندريك كريمر Hendrik Kraemer فى كتابه عن الدين والمسيحية، وهو قول صحيح. (Religion and Christian Faith, 1956, p. 134).

وفى هذه الأثناء ستواجه الأديان تحديين، هما: العلمانية المادية، والشيوعية الماركسية، والمسيحية ـ وحدها ـ هى المنهمكة تماما فى هذه المواجهة. إلى أى مدى تستطيع أديان الحلول المتأصلة فى الهند مواجهة هذا التحدى؟ هذا ما سوف نراه

فكثير من الديالكتيك المادى (الماركسى) ذو صلة بكثير من ديالكتيك الهندوسية والبوذية، فكلتا المادية (الماركسية) من ناحية والهندوسية والبوذية من ناحية أخرى تُحِلُّ الطبيعة محل الله، ولا يمكن ألا تكون هذه النقطة محل بحث وتأمل. وأكثر من هذا، وجد الماركسيون أنه من الملائم أن يتوافقوا مع السيكولوچيا التى قال بها يونج Jungian Psychology فسيكون فكر إنجلز Engels متوافقا مع فكر الطاو ـ تى شنج Taote ching؛ ذلك لأن فكر يونج ليس أقل توافقا مع النظريات السيكولوچية التى تقول بها البوذية والهندوسية.

وعلى العكس من هذا، سيكون واضحا أن أديان التوحيد الثلاثة الكبرى التى تؤكد على حقيقة أن الله موجود ومهيمن وقادر وذو سلطة مطلقة على الطبيعة وعلى كل مخلوقاته ـ سيكون لها دور فعال أيضا، فعبر القرون لم يبتعد اليهودى عن دين آبائه رغم الوحشية والاضطهاد، وعلى النحو نفسه أظهرت المسيحية قوة فى مواجهة التحدى، فقد واجه المسيحيون الموت، دفاعا عن دينهم، أما بالنسبة للإسلام وهو آخر أديان التوحيد الكبرى فإن وقت امتحانه سيحين.

مراجع لمزيد من القراءة

Ch. I.Judaism, or the Religion of Israel.

TEXTS

The Bible (Soncino Books of the Bible, Hebrew text and English translation and commentray,14 vols.,London and Bournemouth, 1943 - 52. Editor : Rev. Dr A. Cohen).

The Babylonian Talmud, transl. into English with notes, glossary and indexes under the editorship of Isidore Epstein; 34 vols. and index volume, London, 1935-52.

The Midrash, transl. into English with notes, glossaryand indexes under the editorship of H. Freedman and M. Simon, 10 vols., London, 1939.

The Zohar, transl. by H. Spering and M. Simon, 5 vols., Soncino. London, 1949.

GENERAL

The Jewish Encyclopaedia, 12 vols., New York, 1901-6. (Antiquated in some respects but still excellent).

The Universal Jewish Encyclopaedia, 10 vols., New York, 1939-43. (Modern but inferior to the preceding).

The Jews: Their History, Culture and Religion. (Ed. L. Finkelstein), 2 vols. 2nd edition, New York, 1950. (Concludes with an excellent chapter by L. Finkelstein ofn "The Beliefs and Practices of Judaism": ch. 35, vol. ii, pp. 1327-87).

HISTORY

A Social and Religious History of the Jews, by S. W. Baron, 2nd edition, Columbia, New York, 1952. (The modern standard work).

A Short History of the Jewish people, by Cecil, Roth, Ist edition 1936, and many subsequent editions, East & West Library, London. (A convenient and well-written account).

RELIGION (Biblical and eraly Rabbinic)

From the Stone Age to Christianity, by W. F. Albright, 2nd edition, Johns Hopkins, Oxford, 1946.

Hebrew Religion, Its Origin and Development, by W.O.E. Oesterley and T. H. Robinson, 2nd edition, S.P.C.K., London, 1937. (Follows the older "critical" view rather too closely).

Inspiration and Revelation in the Old Testament, by H. Wheeler Robinson, Oxford, 1946.

Judaism in the Frist Centuries of the Christian Era, by G. F. Moore, Cambridge, Mass., 1927-30.

The Pharisees, by R. Travers Herford, Allen & Unwin, London, 1924.

Modern Accounts of Jewish Religion and Belief Descriptive.

A Handbook of Judaism as Professed and Practised Through the Ages, by M. Waxman, New York, 1947.

The Jewish Religion, by M. Friedlander, 3rd edition, London, 1913.

Philosophy and Mysticism.

The Philosophy of Judaism, by J. Gottm. an, Meridian Books, New York, publication due 1960.

Major Trends in Jewish Mysticism, by G. Scholoem (2nd edition New York, 1946, 3rd edition, Thames & Hudson, London, 1956).

Hasidism

Tales of the Hasidim, by M. Buber, Thames & Hudson, London, 1956.

The Hasidic Anthology, by L. I Newman, Bloch, New York - London, 1934.

Modern Theologies

Jewish Theology, Systematicall and Historically Considered, by Kaufman Kohler, New York, 1918. (Suffers from its slavish imitation of nineteenth century liberal Protestant theology).

The Jewish Way of Life, by Isidore Epstein, Pardes, London, 1946.

The Faith of Judaism; An Interpretation for Our Times, by Isidore Epstein Soncino, London, 1954. (Orthodox, Both works are fluently and well written but show no acquaintance with the real problems of modern theology and religion).

The Essence of Judaism, by L. Baeck, Schaeken, New York, 1948. (The point of view of "Progressive Judaism:. by far the best publication of its kind).

Man is not Alone: A Philosphy of Religion, by A. J.

Heschel.

God in Search of Man: A Philospphy of Judaism, by A. J. Heschel, Farrar, Straus, New York 1955, (Both works may be said to represent the mystical,' "neo-Hasidic" trend in modern Judaism).

Judaism, and Modern Man: An Interpretation of Jewish Religion, by Will Herberg, Farrar, Straus, New York, 1951. (Written under the obvious influence of Reinhold Niebuhr).

Ch. 2a. Christianity: the Early Church The Primitive Christian

Catechism, by P. Carrington, Cambridge, 1940.

Early Christian Worship, by O. Culimann, S.C.M., London, 1953.

The Spirit, the Church and the Sacraments, by J. G. Davies. Faith Press, London, 1954.

Paul, by M. F. Dibelius, Longmans, London, 1953.

The Shape of the Liturgy, by G. Dix, Dacre, Black, London, 1945.

The Apostolic Preaching and its Development, by C. H. Dodd, Hodder, London, 1936.

The Mission and Achievement of Jesus, by R. H. Fuller, S.C.M. London, 1954.

Paul and his Predecessors, by A. M. Hunter. S.CM., London, 1940.

The Eucharistic Words of Jesus, by J. Jeremias, Blackwell, Oxford, 1955.

Early Christian Creeds, by J. N. D. Kelly, Longmans, London, 1950.

Early Christian Doctrines, by J. N. D. Kelly, Black, London, 1958.

The Teaching of Jesus, by T. W. Manson, Cambridge, 1931.

God in Patristic Thought, by G. L. Prestige, Heinemann, London, 1936.

Doctrines of the Creed, by O. C. Quick, Nisbet, London, 1938.

The New Testament Doctrine of the Christ, by A. E. J. Rawlinson, Longmans, London, 1926.

A Study in Christology, by H. M. Relton, S.P.C.K. London, 1917.

The Miracle Stories of the Gospels By A. Richardson, S.C.M., London. 1941.

The Council of Chalcedon, By R. V. Sellers, S.P.C.K., London, 1953.

The Formation of the New Teastment, by H.F.D. Sparks, S.C.M., London, 1952.

The Patristic Doctrine of Redemption, By H.E.W. Turner, Mowbray, London. 1952.

The Pattern of Christian Truth, by H.E.W. Turner, Mowbray, London, 1954.

An Approach to Christology, by A. R. Vine, Indep. P London, 1948.

Ch. 2b. Christianity: The Eastern Schism

and the Eastern Orthodox Church

Byzantine Empire

Byzantium, its Triumphs and Tragedy, by Rene Guerdan, Allen & Unwin, London, 1956.

The Schism

The Byzantine Patriarchate, by G. Every, S.P.C.K., London, 1947.

The Eastern Schism, by S. Runciman. P.U.P., Oxford, 1955.

History of the Eastern Church:

The Waters of Marah (The Present State of the Greek Church), by P. Hammond, Rockliff, London, 1956.

The Russians and their Church, by Nicoolas Zernov, S.P.C.K, London, 1954.

Teching and Worship:

The Orthodox Church, by S. Bulgakov, Centenary Press, London, 1935.

The Eastern Orthodox Churrch, by R. French, Hutchinson, London, 1951.

The Church of the Eastern Christians, by Nicolas Zernov, S.P.C.K., London, 1942.

Mysticism and Spiritual Life:

A Treasury of Russian Spirituality, (ed. by) G. Fedotov, Sheed, London, 1950.

Eastern and Western Reunion:

Vision and Action, by L. Zander, Gollancz, London, 1951.

The Reintegration of the Church, by Nicolas Zernov, S.C.M., London, 1952.

Ch. 2C. Christianity: St. Thomas and Medieval Theology

Selected Textes of St. Thomas:

St. Thomas Aquinas: Theological Texts, by Thomas Gilby, O.U.P., Oxford, 1955.

Gilby, O.U.P., Oxford, 1951.

Selected Writings (Thomas Aquinas). ed M. M.C.D'Arcy, Everyman, No. 953, Dent, London, 1939.

General:

Mediaeval Religion and Other Essays, by C. Dawson, Sheed & Ward, London, 1934.

The Christian Philopsophy of St. Thomas Aquinas, by E. Gilson, Sheed & Ward, London, 1957.

History of the Christian Philosophy of the Middle Ages, by E. Gilson, Sheed, & Ward, London, 1955.

The Spirit of Mediaval Philosophy, by E. Gilson (Gifford Lectures), Sheed & Ward, London, 1936.

The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, by E. Gilson, Sheed & ward, London, 1957. by M.C.D' Arcy, Clonmore, London, 1930.

A History of Philosophy, by F.C Copleston, vol 2,

Ch. 2d. Christianity: Protestantism

Documents on Christian Unity, by G.K.A. Bell (Three Series), O.U.P., Oxford, 1924, 1930, 1948.

Dividend Christendom, by Y. M.J. Congar, Geoffrey Bels, London, 1939.

The Worship of the English Puritans, by Horton Davies, Dacre, Black, London, 1948.

Protestant Christianity., by J. Dillenberger, and C. Welch, New York, 1955.

German Protestantism Since Luther, by A. L. Drummond, Epworth, London, 1951.

Billy Sunday Washis Real Name, by W. G. McLoughlin U. of Chicago, 1955.

The History and Character of Calvinism, by J. T. McNeill, O.U.P., Oxford, 1954.

A History of The Ecumenical Movement, by R. Rouse and S.C. Neill, S.P.C.K. London, 1954.

The Righteousness of God, by. E.G.Rupp, Luther Studies Hodder, London, 1955.

The Church of South India. The Movement Towards Union, by B. G.M. Sundkler, Lutterworth Press, London, 1954.

The Story of Religion in America, by W.W. Sweet, New York, 1950.

The Crisis of the Reformation, by N. Sykes, Bles, London, 1946.

A New History of Methodism, by Townsend, Workman and Earys, Hodder, London, 1909 (2 vols).

Let God be God. An Interpretation of the Theology of Martin Luther, by P. Watson, Epworth, London, 1947.

Northern Catholicism, by N.P. Willams, ed., S.P.C.K., London, 1933.

Ch. 2e. Christianity: the Catholic Church

Since the Reformation

Catholic Encyclopaedia, New York, 1907-12 (15 vols).

Dictionaire de theologie catholique, Paris, 1903-so (15 vols).

Dictionnaire apologetique de la foi catholique, Paris, 1913 (4 vols).

A Catholic Commentary on Holy Scripture, Nelson, London, 1953.

Theology and Sanity, by F. Sheed, Sheed and Ward, London, 1952.

The Faith of the Roman Church, by C. C. Martindale, Methuen, London, 1927.

Catholicism, by M.C.D 'Arcy, Clonmore, London, 1955.

Roman Catholicism, by T. Corbishley, Hutchinson, London, 1952.

Origin of the Jèsuits, by Brodrick, Longmans, London, 1940.

Progress of the Jesuits, by J. Brodrick, Longmans, London, 1946.

St. Peter Canisius, by J. Brodrick, Sheed and Ward, London, 1935.

Vatican Council, by. C. Butler, Longmans, London, 1930.

Ch. 3. Islam

The Koran Interpreted, by A. J. Arberry, 2 vols., Allen & Unwin, London, 1955.

Mohammed, The Man and his Faith, by Tor Andrae, Allen, & Unwin, London, 1936.

Muhammad at Mecca, by W.M. Watt, O.U.P., Oxford, 1953.

Muhammed at Madina, by W.M.Watt, O.U.P. Oxford, 1956.

The Social Laws of the Qoran, by R. Roberts, Williams & Norgate, London, 1925.

The Preaching of Islam, by T.W. Arnold, second edition London, 1913, and reprints.

The Muslim Crced, by A.J. Wensinck, Cambridge, 1932.

Devlopment of Muslim Theology, Jurisprudence and Consititutional Theory by D. B. Macdonald, Semitic Series, London and New York, 1903, and reprints.

The Religious Life and Attitude in Islam, by D.B. Mac-Donald, Chicago, 1906, and reprints.

Muslim Theology, by A.S. Tritton, Luzac, London, 1947.

Introducation a la Theologie Musulmance, by L. Gardet and M.N. Anawati, Paris, 1948.

The Shi'ite Religion, by D. M. Donaldson, Luzac, London, 1933.

The Social Structure of Islam, by R. Levy, Cambridge, 1957.

Outlines of Muhammadan Law, by A.A.A. Fyzee, O.U.P., London 1949.

Law in the Middle East, (eds.) M. Khadduri and J. Liebesny, vol. i, Washington, D.C., 1955.

Revelation and Reason in Islam, by A. J. Arberry, Allen & Unwin, London, 1957.

Sufism: an account of the Mystics of Islam, by A. J. Arberry, Allen & Unwin, London, 1950.

Studies in Islamic Mysticism, by R. A. Nicholson, Cambridge, 1951.

The Mystical Philosophy of Ibnul'Arab, by A. E. Affifi, Cambridge, 1939.

The Dervishes. by J.P Brown, ed. H. A Rose, O.U.P., Oxford, 1927.

Islam and Modernism in Egypt, by C.C. Adams, O.U.P., Oxford, 1933.

Modern Trends in Islam, by H. A. RE. Gieb, O.U.P. Chicago, 1947, and reprints.

Indian Islam, by Murray Trrus, Oxford, 1930.

La Cite Musulmane, by L. Gardet, Paris, 1954.

Shorter Encyclopaedia of Islam, (eds.) H. R. Gibb and J.H. Kramers, Leyden, 1953.

The Legacy of Islam, T.W. Arnold and A. Guillaume (eds.), Oxford, 1931.

Ch. 4. Xoroastrianism

Texts In Translation

Gathas: the best translations in English are: The Hymhns of Zarathustra, by J. Duchesne-Guillemin, London, 1952, and Early Zoroastrianism, by J. H. Moulton, London, 1913, pp. 344-90.

Avesta: in Sacred Books of the East, vols. iv, xxxi, and xxxiii.

Pahlavi Texts: Selections in the two books by R. C. Zaehiner listed below.

GENERAL WORKS

The Persian religion according to the Chief Greek Texts, by E. Benveniste, Paris, 1929.

Zoroastre, by J. Duchesne-Guillemin, Paris, 1948.

Onnazd et Ahriman, by J. Duchesne-Gullemin, Paris, 1953.

The Foundations of the Iranian Religions, by L.H. Gray, Bombay, 1925.

Zoroaster, Politician or Witch-doctor?, by W.B. Henning, Oxford, 1951.

Zoroastrian Studies, by A. V. W. Jackson, New York, 1928.

The religious Cerrmonies and Customs of the Parsees, by J.J. Modi, 2nd edition, Bombay, 1937.

Early Zoroastrianism, by J.H. Moulton, Williams & Norgate, London, 1913.

The Teachings of the Magi, by R. C. Zaehner, Allen & Unwin, London, 1956.

Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, by R. C. Zaehner, O.U.P., Oxford, 1955.

Ch. 5. Hinduism

GENERAL OUTLINES OF HINDUISM AND HINDU CULTURE

Hinduism and Buddhism, by Sir C. Eliot, 3 vols., Routledge, London, 1922.

A Primer of Hinduism, by J. N. Farquhar, Probsthain, London, 1912.

The Wonder that was India, by A. L. Basham, Sidgwick & Jackson, London, 1954.

Living Religions of the Indian People, by N. Macnicol, London, 1934.

SPECIAL ASPECTS OF HINDUISM

Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads, by A. Berridale Keith, Cambridge, Mass, 1925.

Indian Philosophy, by S. Radhakrishnan,2 vols, Alleh & Unwin, London, 1923-7.

History of Indian Plilosophy, by S.N.Das Gupta, 5 vols., C.U.P., Cambridge, 1923-55.

Hindu Social Institutions, By P. H. Valavalkar, 2nd edition, Baroada, 1942.

The Hindua Ideal of Life, by B. K. Ghosh, Calcutta, 1947.

Caste in Indai, by J.H. .Hutton, C.U.P., Cambridge, 1946.

Popular Hinduism, by L.S.S.O'Malley, C.U.P., Cambridge, 1934.

Theism in Medieval India, by J. Estlin Carpenter, Williams, & Norgate, London, 1921.

The Sikhs, by Kuhshvant Singh, Allen & Unwin, London, 1953.

Modern Religious Movements in India, by J.N. Farquhar, Macmillan, London, 1929.

The Gandhi Sutras: the Basic Teachings of Maliatma Gandhi, by D.S. Sarma, New York, 1948.

Social Ethics in Modern Hinduism, by R. W. Scott, Calcutta, 1953.

Gandhi to Vinoba, by L. Del Vasto, Rider, London, 1956.

TRANSLATIONS OF HINDU RELIGIOUS TEXTS

The Wisdom of Indai, (ed.) Lin Yutang, Michael Joseph, London, 1949.

The Indian Heritage, by V. Raghavan, Bangalore, 1956.

Thirteen Princial Upanishads, by R. A. Hume, O.U.P., Oxford, 1921.

The Laws of Manu, trans, G. Buhler (Sacred Books of the East, vol, xxv), Oxford, 1886.

The Mahabharata and Ramayana (abridged), by R. C. Dutt, London, 1917.

The Bhagavad Gita, by W. D. P. H., O.U.P., Oxford, 1928.

The Vedanta Sutras with the Conunentary of Sankaracarya, by G. Thibaaut (Sa-

cred Books of the east, vols. xxxiv. xxxviii), Oxford, 1890-6.

The Vedanta Sutras with Ramanuja's Conunentary Sribhasya, by G. Thibaut (Sacred Books of the East, vol. xlviii), Oxford, 1994.

Sivajnana Siddhi yar, by J. M. Nallaswami Pillai, Madras, 1913.

Hymns of the Tamil Saivite Saits, By F. Kingsbury and G. E. Philips, Calcutta, 1921.

One Hundred Poems of Kabir, by Rabindranate Tagore, Lonodn, 1921.

Paslms of the Maratha Saints, by N. Macnicol, Calcutta n. d.

Ch. 6. Jainism

Jaina Scriptures trans. H. Jacobi (Sacred Books of the East, vols. xxii and xly), Oxford, 1884-95.

Outlines of Jainism, by J. Jaini, 2nd edition, C.U.P., Cambridge, 1940.

Outllines of Jaina Philosophy, by M. L. Mehta, Bangalore, 1954.

The Heart of Jainis, by Mrs. S. Stevenson, O.U.P., Oxford, 1915.

Studies in Jaina Philosophy, by N. Tatia, Benares, 1951.

Jainism, by H. Warren, Madras, 1912.

Ch. 7a. Buddhism: the Theravada

Hinduism and Buddhism, by A. K. Comaraswamy, New York.

Time and Eternity (Chapter on Buddhism). by A. K. Coomaraswamy, Ascona, 1947.

Buddha and the Gospel of Buddhism, by A. K. Coamaraswamy, India edition, Bombay, 1957.

Introduction to Living Thoughts of Gotama the Buddha, by A. K. Coomaraswamy, and I. B. Horner, London, 1948.

Indian edition, Bombay, 1956.

The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism,' Floyd Ross, London, 1952.

La Vie du Bouddha d'apres les Textes et les Monuments de l'Inde, by a. Foucher, Paris, 1949.

Buddhist India, by T. W. Rhys Davids, 3rd Indian edn., Calcutta, 1957.

Manual of Buddhism, by Mrs Rhys Davids, S. P. C.K., London, 1932.

Poems of Cloister and Jungle, by Mrs Rhys Davids, J. Murray, London, 1941.

Indian Religion and Survival, by Rhys Davids, London, 1934.

The Buddha and Five After Centuries, by S. Dutt, London, 1957.

Hinduism and Buddhism, by C. Eliot, 3 vols., Routledge, London, 1921.

Doctrine of Awakening, by J. Evola, trans. H. E. Musson, Luzac, London, 1951.

History of Pali Literature, by B. C. Law, 2 vols., London, 1933.

Fundamentals of Buddhism, by Nyanatiloka Marhathera, Colombo, 1949.

Guide through the Abhidhamma-pitaka, Essay on Pattica-samuppada, by Nyanatiloks Colombo, 1957.

Indian Philosophy by S. Radhakrishnan, vol, edition, Allen & Unwin, London, 1929.

Introduction to Dhaumapada, by S. Radhakrishnan O.U.P., Oxford, 1950.

A Manual of Abhidhamma, by Narada Thera, 2 vols., Bangalore, 1956, 1957.

History of Buddhist Thought, by E. J. Thomas, Routledge, London, 1933.

Life of Buddha as Legend and History, by E.J. Thomas, 3rd edition, Routledge, London, 1949.

Philosophies of Indai, by H. Zimmer, ed. J. Campbell, Bollingen Series XXVI, New York, 1951.

Myths ans Symbols in Indian Art and Civilization, by H. Zimmer, ed. J. Campbell, Bollingem Series VI, New York, 1946.

Ch. 7b. Buddhism: the Mahayana

Santideva, Sikshasamuccaya (Compendium of Training), trans. C. Bendall and W. H. D. Rouse, London, 1922.

Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, by Edward Conze, The Buddhist Society, London, 1955.

Buddhism, by Edward Conze, 3rd edtion, Faber, London, 1957, pp. 119-99.

Buddhist Texts Through the Ages, ed. Edward Conze, Faber, London, 1954, pp. 119-268.

The Bodhisattva Doctrine, by Har Dayal, London, 1932.

The Tibetan Book of the Dead, by W. Y. Evans-Wentz, 3rd edtion, O. U. P., Oxford, 1957.

The Lotus of the True Law (Sacred Books of the East, vol. xxi), trans. H. Kern, Oxford, 1884.

The Central Philosophy of Buddhis, by T. R. V. Murti, Allen & Unwin, London, 1955.

Lankavatara Sutra, trans. D. T. Suzuki, Routeldge. London, 1932.

Mahayana Buddhism, by B. L. Suzuki, 2nd edition, London, 1948.

Ch. 7c Buddhism: in China and Japan

History of Japanese Religion, by Masaharu Anesaki, Kegan Paul, London, 1930.

The Jewel in the Louts, by John Blofeld, Buddhist Society, London, 1948.

Chinese Buddhism, by Joseph Edkins, Kengan Paul, London, 1979.

Japanese Buddhism, by Charles Eliot, Edward Amold, London, 1935.

The Path of the Buddha, by Kenneth W. Morgan, The Ronald Press, New York, 1956.

The Pilgrimage of Buddhism, by James Bisseit Pratt, New York, 1928.

Essay in Zen Buddhism, by D. T. Suzuki, London, 1927 (First Series), 1933 (Second Series), 1934 (Third Series). Reprinted by Rider & Co., London, 1949, 1950.

The Essentals of Buddhist Philosophy, by Junjiro Takakusu, Univeristy of Hawaii, Honolulu, 1947.

Ch. 8. Confucianism

The Chinese Classice, trans. James Legge, 2nd edition O.U.P., Oxford, 1893.

Sacred Books of the East, vosls, iii, xvi,xxxvii, xxviii, trans, James Legge.

Analects of Confucius, by Arthur Waley, Allen & Unwin, London, 1938. (The numbering of secotions is often one or two more or less than Legge's).

Three Ways of Thought in Ancient China, by Arthur Waley, Allen & Unwin, London, 1939.

Works of Hsiintze, trans. H. H. Durs, Probsthsism London, 1928.

K'ung tzil chia yil, trans. R. P. Kramers, Leiden, 1950.

A History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-Lan, trans Derk Bodde, 2 vols., Princeton, 1953.

Translations in the article are the author's 2nd do not necessarily agree with the version to which the reference is given. No references are given to untranslated works.

Ch. 9. Taoism

Religious Trends in Modern China, by Wing-tsit Chan, New York, 1953.

Researches into Chinese superstitions, by Heneri Dore, trans. D. J. Finn, vols., i-x, 1914-33.

Taoist teachings from the book of Lieh Tzu, trans, Lionel Giles, J. Murray, London, 1912.

The Relligious System of China, by J.J. M. De Groot, vols, i-iv, Leyden 1892.-1910.

Science and Civilisation in China, by J. Needham, vol., ii. 'The Tao Chai (Taoists) and Taoism', C. U. P., Cambridge, 1956.

T'ai-Shang Kan-Ying P'ien, Treatise of the Exalted One on Response and Retribution, trans. Teitaro Suzuki and Dr .Paul Carus, Chicago, 1906.

The Way and its Power, by Arthur Waley, Allen & Unwin, Lodnon, 1937.

A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China by Leon Wieger trans. by E.C. Werner, Tientsin, 1927.

Chuang-tzii, a new selected translation with an exposition of the philosophy of Kuo Hsiang, by Feng Yu-Lan, Shanghai, 1931.

A History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-Lan, trans. Derk Bodde, 2 vols., Princeton, 1953.

Ch. 10. Shinto

History of Japanese Religion, by Masaharu Anesaki, London, 1930.

Shinto, The Way of the Gods, by W. G. Aston, London, 1905.

Ancient Japanese Rituals, by Karl Florenz, Transactions of the Asiatic Society of Japan, 27, I (1900) pp. 1-112.

Les Religions du Japon in Histoire des Religions, 2, by, A. Hauchecorne, Paris, 1954.

The National Faith of Japan: a study in Modern Shinto, by D. C. Holtom, London, 1938.

The Outline of Tenrikyo, by Takahrro Iwai, Nara, Japan, 1932.

A Study of Shinto, the Religion of the Japanese Nation, by Genchi Kato, Tokyo, 1926.

Religions in Japan, SCAP Civil Information and Education Section, Tokyo, 1948.

Shinto, Der Weg der Gotter in Japan, by Georg Schurhammer, Bonn und Leipzig, 1923.

Shintoism, by A. C. Underwood, Epworth, London, 1934.

Ch. 11 A New Buddha and A New Tao

A good introduction to Jung's work is: An Introduction to Jung's Psychology, by Frieda Fordham, Pelican, London, 1953.

The Collected Works of Jung are now being published by Pantheon Books in the United States and by Routledge in England.

INDIVIDUAL WORKS by C.G. JUNG

Two Essays on Analytical Psychology, by C.G. Jung, Routledge, London, 1953.

The Secret of the Golden Flower, by C. G. Jung, London, 1931.

Psychology and Religion, by C.G. Jung. O.U.P., London, 1938.

The Integration of Personality, by C.G. Jung, New York, 1939, Routledge, London, 1940.

Answer to Job, by C.G. Jung, Routledg, London, 1954.

II

Anti-Diihring, by F. Engels, Lawrence & Wishart, Lodnon, 1955.

Dialectics of Nature, by F. Engels, Lawrence & Wishart, London, 1955.

Ludwig Feuerbach, by F. Engels, Lawrence & Wishart, Lodnon, 1946.

The Holy Family, by K. Marx and F. Engels, Moscow, 1956.

Materialism, and Emperio-Criticism, by V. I. Lenin, Lawrence & Wishart, London, 1956.

References in this chapter to Anti-Duhring are from the 1934 edition and to Ludwig bach to the 1946 Moscow edition.

Achnowledgment

We are indebted to the following publishers who have given us permission to reproduce passages from the books specified below:

TEXT:

40 Selected Poems of Jehudah Halevi, tr. Nina Salaman.

53 The New Testament Doctrine of Christ, by A.J. Rawlinson, Longmans, Green & Co. Ltd. London. 1926.

54 The Reaching of Jesus, by T.W. Manson, Vambridge University Press. London, 1931.

59 Christianity axoording to St John, by W. F. Howard, Gerald Dickworth & Co. Ltd. London, 1943.

59 Interpretation of the Fourth Gospel, by C. H. Dodd, Cambridge University Press London, 1953.

60 The Gospel according to St John, by C.K. Barrett, S.P.C.K., London, 1955.

108 The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas, by Etienne Gilson, Sheed & Ward Ltd, London, 1957.

118 Comumenis on Epistle to Galatians, ed. Watson, S. P. C.K. London, 1953.

119. 131 Northern Catholicism, by N, P. Williams, S.P.C.K., London, 1933.

120 Luther's Letters of Spiritual Counsel, ed. T. G. Tappert, S.C.M., Press Ltd., London, 1955.

120 Ways of Worship, ed. F.R. Maxwell, S.C.M. Press Ltd, London, 1952.

122 The Nature of the Church, ed. R. N. Flew, S.C.M. Press Ltd, London, 1952.

127 Divided Christendom, by Yves M.J. Congar, Geoffrey Bles Ltd. London 1939.

128 Arthur Stanton, by G. W. E. Russell, Longmans, Green & Co. Ltd. London, 1917.

128 129 Received with Thanks, by H. A. Wilson, A.R. Mowbray & Co. Ltd. London, 1940.

129 130 Memoirs of G. C. Ommaney ed. FG. Belton, Gcofirey Bles Ltd, London, 1936.

132 Billy Sunday was his Real Name, by W.G McLoughlin, Jr., University of Chicago Press, Ch 1955.

Lecture, by L. Pullan Oxford University Press, London, 1923.

239, 240 Kabir's One Rabindranth Tagore, Macinillan & Co. Ltd. London, 1938.

240 The Heart of India, by L.D. Barnett, John Murray Ltd, London, 1938.

240, 241 Psalms of Maratha Saints, tr. Bicol Macnicol, Oxford University Press, London, 1919.

241 to Vinoba, by Lanza del Vasto, Rider & Co., London, 1956.

299, 300 Buddhis Mediation, by E. Conze, Allen & Unwin Ltd, London, 1956.

299, 301, 304, 306, 307, 308, 319 Buddhis Texts Through the Ages, ed. E. Conze, Faber & Faber Ltd, London, 1954.

300, 301 Tiber's Great Yogi Milarepa, by W.Y. Evans-Wentz, Oxford Univeristy Press. London, 1951.

302 The Voice of Sikence, by H.P. Blavatsky, Theosophical Book Co. Surrey, 1953.

303 Manual of Zen Buddhism, by D.T. Suzuki, Rider & Co., London, 1935.

303 Perfection of Wisdom, by E. Conze. J.M. Watkins, London, 1955.

362 Japanese Buddhism, by Sir C. Eliot, E.J. Arnola & Sons Ltd., Leeds, 1935.

369 Works of Hsutze, by H.H. Dubs, Arthur Probsthain, London, 1928.

372 Scred Books of the East, tr. James Legge, Oxford University Press, London, 1952.

385 Chuang- Tzu by Feng Yu-Lang, Commercial Press, Shanghai, 1931.

403 Secret of the Golden Flower, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1931.

404 Psychology of the Uconscious by C.G. Jung, Rouledge & Kegan Paul Ltd. London, 1917.

404 The Integrationa of the Personality, by C.G. Jung, Routlede & Kegan Paul Ltd., London, 1940.

404, 405 Collected Works, by C.G., Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.

405 An Introduction to Jung's Psychology, by F. Fordgam, Penguin Books Ltd, Lonodon, 1953.

404, 405 Psychology and its Social Meaning, by Ira Progoff, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1953.

406 Two Essays on Analytical Psychology, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1933.

405, 406 Answer to Job, by C.G. Jung, Routlede & Kegan Paul Ltd, London, 1954.

407, 411 Dialectics of Nature, by F. Engels, Lawrence & Wishart Ltd, London, 1955.

406, 407 The Holy Family, by Marx and Engels.

407 Anti-Duhring, by F. Engles, Lawrence & Wishart Ltd, London, 1955.

414 An Historian's Approach to Religion, by Arnold Toynbee, Oxford University Press, London, 1956.

We are indebted to the following:

Colour Plates:

v M.A fzal Malik, Rawalpindi, Pakistan, VI and VIII Life Magzzine , Time Inc., New York.

MONOCHROME PLATES:

2 The Jewish Chronicle, London.

4 Miss Ruth P. Lehmann, Jews' College, London.

14 Byzantine Legacy, by Cecil Stewart, Allen & Unwin Ltd. London.

16 D. M. Nicol, Dublin.

20 Edinburgh International Festival Society Ltd., London.

29 The Reverned Kenneth Ross, All Saints' Church London.

31 The Society of Friends, London.

34 Father Valentin Arteta, S.J. Hedhos y Dichos, Zaragoza, Spain.

36 The Observer, London.

41 A Survey of Persiart Art, by A Upham Pope, Oxford University Press, London.

46, 50, 85, 86, 87, Victoria and Albert Museum. Crown Copyright.

48 The Roke Sculptures and Inscription of Darius at Behistan, by E.C. King, and

L. W. Thompson, The Trustees of the British Museum, London.

57, 58, 59 Khin Lay Maung, Rangoon,.

60, 71, India Office Libarary, Commonwealth Relations, London.

73 Professor Seiichi Mizuno, Research Institute of Humanistic Science, Kyoto University, Japan.

79 Takananu Mitsui, Tokyo.

81, 82 Tenriko Headqualers, Tenri City, Nara Prefecture, Japan.

91, 92, 94 School of Oriental and Afriacn Studies, University of London.

CAPTIONS:

Plates 85; 86, 87 Book of Songs, translated by Arthur waley, Allen & Unwin Ltd, London.

تعريف بالمشاركين فى الموسوعة

• أ. ل. باشام A.L. Basahm: دكتوراه الفلسفة. أستاذ تاريخ جنوب آسيا بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن. من مؤلفاته:

- History and doctrines of The Ajivikas, Luzac, 1951.

- The wonder that was Indai, Sidgwick & Jackson, 1954.

• ج. بوناز G. Bownas: ماجستير، محاضر فى الدراسات الصينية واليابانية، جامعة أكسفورد. من أعماله:

- Conficius. Translation from the japanese of Shigeki Kaizuka. London, Allen & Unwin, 1950.

• إدوارد كونز E. Conze: دكتوراه الفلسفة، محاضر من الخارج ـ جامعة لندن. من أعماله:

- Buddhism, Oxford, 1951.

- Buddhist Meditation. Allen & Unwin, 1956.

- The Buddha's Law among the birds. Faber & Faber, 1956.

• ت. كوربيشلى T. Corbishley: ماجستير، راعى كنيسة فارم ستريت بلندن. من مؤلفاته:

- Agnosticism, C.T.S., 1935.

- Roman Catholicism, Hutehinson, 1950.

• ج. ج. دافيز J.G. Davies: محاضر أول فى اللاهوت، جامعة بيرمنجهام. من أعماله:

- Daily life in the early Church. Lutterworth press, 1952.

- Social life of early Christians. Lutterworth press, 1954.

- He ascended into Heaven, A study in the history of Doctrine, Lutterworth press, 1958.

• هـ. فرانسس ديفز H. Francis Davies: ماجستير، دكتوراه فى اللاهوت. محاضر فى اللاهوت. من أعماله:

- John Henry Newman. Burns Oates 1945.

- Centenary Addresses on Newman's idea iof a University. London 1953.

ويرنر إيشورن Werner Eichhorn: دكتوراه فى الفلسفة. أمين مكتبة مساعد. مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن. من مؤلفاته:

- Zeitschrift der Deutscher Morgen - Ind ischera Gesellschaft; Muterlungen des Institute fur Orientforing Deutsche Akamie der Wissenscharten Belin.

• هـ. أ. ر. جب H.A.R. Gibb: أستاذ اللغة العربية ومدير مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة هارفارد. وعمل سابقًا فى جامعة أكسفورد، أستاذًا للغة العربية أيضًا. من مؤلفاته:

- Travels of Ibn Battuta, 1324-54, Routledge, 1929.

- Mohammadanism, An historical survey, Oxford, 1949.

- Shorter ency. of Islam, Luzak, 1953.

- Islamic society & the West, vol., 1, part 1, 1950, part 2, 1957.

• أ. س. جراهام A.G. Graham: دكتوراه الفلسفة. محاضر الدراسات الصينية الكلاسية، جامعة لندن. من أعماله:

- Composition of the Congsven Longtzyy, Asia Minor, 1957.

- Two Chinese philosophers. Lund Humphries, 1958.

• ى. ب. هورنر I.B. Horner: سكرتير جمعية النصوص الپاليّة Pali. محرر وجامع النصوص الپالية. ترجم العمل المعروف باسم: Book of Discipline (Luzac, 1940-52).

• چون كنت J. Kent: دكتوراه الفلسفة. أستاذ تاريخ الكنيسة فى كلية هارتلى فكتوريا فى منشستر.

● ر. هـ. روبنسون R. H. Robinson: دكتوراه فى اللاهوت. محاضر فى جامعة تورنتو. من أعماله:

- Chinese Buddhist verse, John Murr, 1954.

● ر. ج. زوى. وربلوسكى R. J. Werblowsky: محاضر مقارنة الأديان، الجامعة العبرية، القدس. من الأعمال التى شارك فيها:

- The Hibbert Journal.

- The Journal of Jewish studies.

ومن مؤلفاته: - Juadism

- The Listner.

● ر. س. زينر: ماچستير - أستاذ الأديان الشرقية. وزميل كلية كل الأرواح All Souls Colleqe فى أكسفورد . من أعماله:

- Zurvan. Oxford, 1955.

- Mysticism Oxford, 1957.

- At Sunday times, Faber, 1958.

● نيكولاس زرنوف Nicolas Zernov: ماچستير؛ دكتوراه فى الفلسفة. محاضر الثقافة الأورثوذكسية الشرقية بجامعة أكسفورد. من مؤلفاته:

- The Russians & Their church, 1954.

- Re - integration of the church. S. C.M., 1952.

صدر فى هذا المشروع(*)

• **أولاً: الموسوعات والمعاجم**

ليونارد كوتريل، **الموسوعة الأثرية العالمية**

ويليام بيتر، **معجم التكنولوجيا الحيوية**

ج. كارفيل، **تبسيط المفاهيم الهندسية**

ب. كوملان، **الأساطير الإغريقية والرومانية**

و.د. هاملتون وآخرون، **المعجم الجيولوجى المصور فى المعادن والصخور والحفريات**

حسام الدين زكريا، **المعجم الشامل للموسيقى العالمية (٢ج)**

خيرية البشلاوى، **معجم المصطلحات السينمائية**

دونالد نيكول، **معجم التراجم البيزنطية**

ر. س. زينر، **موسوعة الأديان الحية (٢ج)**

• **ثانيًا: الدراسات الاستراتيجية وقضايا العصر**

د.محمد نعمان جلال، **حركة عدم الانحياز فى عالم متغير**

إريك موريس،آلان هو، **الإرهاب**

ممدوح عطية، **البرنامج النووى الإسرائيلى**

د. لينوار تشامبرز رايت، **سياسة الولايات المتحدة الأمريكية إزاء مصر**

إزرا .ف. فوجل، **المعجزة اليابانية**

د.السيد نصر السيد، **إطلالات على الزمن الآتى**

بول هاريسون، **العالم الثالث غدًا**

أقطاب العلماء الأمريكيين، **مبادرة الدفاع الاستراتيجى: حرب الفضاء**

و. مونتجمرى وات، **الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر**

بادى أونيمود، **أفريقيا الطريق الآخر**

فانس بكارد، **إنهم يصنعون البشر (٢ج)**

مارتن فان كريفلد، **حرب المستقبل**

ألفين توفلر، **تحول السلطة (٢ج)**

ممدوح حامد عطية، **إنهم يقتلون البيئة**

د.السيد أمين شلبى، **جورج كينان**

يوسف شرارة، **مشكلات القرن الحادى والعشرين والعلاقات الدولية**

د. السيد عليوة، **إدارة الصراعات الدولية**

د. السيد عليوة، **صنع القرار السياسى**

جرج كاشمان، **لماذا تنشب الحروب(٢ج)**

إيمانويل هيمان، **الأصولية اليهودية**

آلان أنترمان، **اليهود (عقائدهم الدينية وعباداتهم)**

د. ممدوح عطية وأخرون، **البرنامج النووى الإيرانى والمتغيرات فى أمن الخليج**

أنجيلو كودفيللا، **المخابرات وفن الحكم**

بريدراج ماتفيجيفتش، **تراتيل متوسطية**

نعوم تشومسكى، **مداخلات:** آراء حرة فى **السياسات الأمريكية المعاصرة**

• **ثالثًا: العلوم والتكنولوجيا**

ميكائيل ألبى، **الانقراض الكبير**

فيرنر هيزنبرج، **الجزء والكل: محاورات فى مضمار الفيزياء الذرية**

فريد هويل، **البذور الكونية**

ويليام بينز، **الهندسة الوراثية للجميع**

د. جوهان دورشنر، **الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد**

إسحق عظيموف، **الشموس المتفجرة (أسرار السوبرنوفا)**

(*) قائمة مصنفة وموجزة بالكتب التى صدرت فى مشروع الألف كتاب الثانى، ولمزيد من البيانات يمكن الرجوع إلى قائمة المشروع بموقع الهيئة المصرية العامة للكتاب WWW.gebo.gov.eg

روبرت لافور، **البرمجة بلغة السى باستخدام تيربوسى (٢ج)**
إدوارد إيه فايجينباوم،**الجيل الخامس للحاسوب**
د.حمحمود سرى طه، **الكمبيوتر فى مجالات الحياة**
د. مصطفى عنانى، **الميكروكمبيوتر**
ى.رادو نسكاياى،**الإلكترونيات والحياة الحديثة**
جلال عبد الفتاح، **الكون ذلك المجهول**
إيفرى شاتزمان، **كوننا المتمدد**
فرد س. هيس، **تبسيط الكيمياء**
كاتى ثير، **تربية الدواجن**
د. محمد زينهم، **تكنولوجيا فن الزجاج**
لارى جونيك ومارك هوبليس، **الوراثة والهندسة الوراثية بالكاريكاتير**
جينا كولاتا، **الطريق إلى دوللى**
دور كاس ماكلينتوك، **صور أفريقية: نظرة على حيوانات أفريقيا**
إسحق عظيموف، **أفكار العلم العظيمة**
د. مصطفى محمود سليمان، **الزلازل**
بول دافيز، **الدقائق الثلاث الأخيرة**
ويليام هـــ . ماثيوز، **ما هى الجيولوجيا؟**
إسحق عظيموف، **العلم وآفاق المستقبل**
ب.س. ديفيز، **المفهوم الحديث للمكان والزمان**
د. محمود سرى طه، **الاتجاهات المعاصرة فى عالم الطاقة**
بانش هوفمان، **آينشتين**
زافيلسكى ف.س.، **الزمن وقياسة**
ر.ج.فوربس، **تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ج)**
د. فاضل أحمد الطائى، **أعلام العرب فى الكيمياء**
رولاند جاكسون، **الكيمياء فى خدمة الإنسان**
إبراهيم القرضاوى، **أجهزة تكييف الهواء**
ديفيد ألدرتون، **تربية أسماك الزينة**
أندريه سكوت، **جوهر الطبيعة**
إيجور إكيموشكين، **الإيثولوجى**
بارى باركر، **السفر فى الزمان الكونى**
ديمترى ترايفونوف، **ظلال الكيمياء**
بول ديفز، جونز جريبين، **أسطورة المادة**
جيفرى ماوسايبف ماسون، **حين تبكى الأفيال**
ليونارد كول، **السلاح الحادى عشر**
و. جراهام ريتشاردز، **أسرار الكيمياء**
د. زين العابدين متولى، **وبالنجم هم يهتدون**
د.كامل زكى حميد،**الاستنساخ قنبلة بيولوجية**
فلاديمير سميلجا، **النسبية والإنسان**
د. محمد فتحى عوض الله، **رحلات جيولوجية فى صحراء مصر الشرقية**
ليونيد بونوماريف، **الاحتمالات المثيرة للنظرية الكمية**
چون جريبين، **الحياة السرية للشمس**
تيموثى جولد سميث، **الأصول البيولوچية للسلوك البشرى**

- **رابعًا: الاقتصاد**

ديفيد وليام ماكدويل، **مجموعات النقود (صيانتها، تصنيفها، عرضها)**
د. نورمان كلارك، **الاقتصاد السياسى للعلم والتكنولوجيا**
سامى عبد المعطى، **التخطيط السياحى فى مصر**
جابر الجزار، **ماستريخت والاقتصاد المصرى**
ولت ويتمان روستو، **حوار حول التنمية الاقتصادية**
فيكتور مورجان، **تاريخ النقود**
ليستر ثورو، **مستقبل الرأسمالية**
د. ناصر جلال، **حقوق الملكية الفكرية**

- **خامسًا: مصر عبر العصور**

محرم كمال، **الحكم والأمثال والنصائح عند المصريين القدماء**

فرانسوا ديماس، **آلهة مصر**
سيريل ألدريد، **إخناتون**
موريس بيراير، **صناع الخلود**
بكنت أ. كتشن، **رمسيس الثانى: فرعون المجد والانتصار**
ألن شورتر، **الحياة اليومية فى مصر القديمة**
ونفرد هولمز، **كانت ملكة على مصر**
جاك كرابس جونيور، **كتابة التاريخ فى مصر**
نفتالى لويس، **مصر الرومانية**
عبده مباشر، **البحرية المصرية من محمد على للسادات (١٨٠٥ -١٩٧٣)**
د. السيد طه أبو سديرة، **الحرف والصناعات فى مصر الإسلامية**
جابريل باير، **تاريخ ملكية الأراضى فى مصر الحديثة**
عاصم محمد رزق، **مراكز الصناعة فى مصر الإسلامية**
ت.ج.هـ. جيمز، **كنوز الفراعنة**
حسن كمال، **الطب المصرى القديم**
أ.أ.س. إدواردز، **أهرام مصر**
سومرز كلارك، **الآثار القبطية فى وادى النيل**
كريستيان ديروش نوبلكور، **المرأة الفرعونية**
بيل شول وأدبنيت، **القوة النفسية للأهرام**
جيمس هنرى برستيد، **تاريخ مصر**
د. بيارد دودج، **الأزهر فى ألف عام**
أ. سبنسر، **الموتى وعالمهم فى مصر القديمة**
ألفريد ج. بتلر، **الكنائس القبطية القديمة فى مصر (ج٢)**
روز أليندم، **الطفل المصرى القديم**
ج. و. مكفرسون، **الموالد فى مصر**
جون لويس بوركهارت، **العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية**
سوزان راتييه، **حتشبسوت**
مرجريت مرى، **مصر ومجدها الغابر**
أولج فولكف، **القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة**
د. محمد أنور شكرى، **الفن المصرى القديم**
ت.ج. جيمز، **الحياة أيام الفراعنة**
ايفان كونج، **السحر والسحرة عند الفراعنة**
تشارلز نيمس، **طيبة (آثار الأقصر)**
رندل كلارك، **الرمز والأسطورة فى مصر القديمة**
ديمترى ميكس، **الحياة اليومية للآلهة الفرعونية**
محمد عبد الحميد بسيونى، **بانوراما فرعونية**
حمدى عثمان، **هؤلاء حكموا مصر**
ميكل ونتر، **المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى**
بربارة واترسون، **أقباط مصر**
إيريك هورنونج، **فكرة فى صورة**
بيير جرانديه، **رمسيس الثالث**
محسن لطفى السيد، **أساطير معبد أدفو**
د. نبيل عبيد، **الطب المصرى فى عصر الفراعنة**
بيتر فرانس، **أوربا والآثار المصرية**

- **سادسًا: الكلاسيكيات**

جاليليو جاليليه، **حوار حول النظامين الرئيسين للكون (ج٣)**
أبوالقاسم الفردوسى، **الشاهنامة (ج٢)**
إدوارد جيبون، **اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها (ج٣)**
ناصر خسرو علوى، **سفر نامة**
فيليب عطية، **ترانيم زرادشت**
جورج جاموف، **بداية بلا نهاية**
د.رمسيس عوض، **أبرز ضحايا محاكم التفتيش**

- **سابعًا: الفن التشكيلى والموسيقى**

عزيز الشوان، **الموسيقى تعبير نغمى ومنطق**
ألويز جرايتر، **موتسارت**

شوكت الربيعى، **الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى**
ليوناردو دافنشى، **نظرية التصوير**
د. غبريال وهبه، **أثر الكوميديا الإلهية لدانتى فى الفن التشكيلى**
روبين جورج كولنجوود، **مبادئ الفن**
مارتن جك، **يوهان سباستيان باخ**
ميخائيل شتيجمان، **فيفالدى**
هيربرت ريد، **التربية عن طريق الفن**
أدامز فيليب، **دليل تنظيم المتاحف**
حسام الدين زكريا، **أنطون بروكنر**
جيمس جينز، **العلم والموسيقى**
هوجولا يختنتريت، **الموسيقى والحضارة**
محمد كمال إسماعيل، **التحليل والتوزيع الأوركسترالى**
د. صالح رضا، **ملامح وقضايا فى الفن التشكيلى المعاصر**
إدموندو سولمى، **ليوناردو**
سيونايد ميرى روبرتسون، **الأشغال الفنية والثقافة المعاصرة**

- **ثامنًا: الحضارات العالمية**

جاكوب برونوفسكى، **التطور الحضارى للإنسان**
س.م. بورا، **التجربة اليونانية**
جوستاف جرونيباوم، **حضارة الإسلام**
أ.د. جرنى، **الحيثيون**
ل. ديلابورت، **بلاد ما بين النهرين**
ج. كونتنو، **الحضارة الفينيقية**
جوزيف نيدهام، **تاريخ العلم والحضارة فى الصين**
ستيفن رانسيمان، **الحضارة البيزنطية**
سبتينو موسكاتى، **الحضارات السامية**

- **تاسعًا: التاريخ**

جوزيف داهموس، **سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى**
هنرى بيرين، **تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى**
أرنولد توينبى، **الفكر التاريخى عند الإغريق**
بول كولز، **العثمانيون فى أوروبا**
جوناثان ريلى سميث، **الحملة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية**
د. بركات أحمد، **محمد واليهود**
ستيفن أوزمنت، **التاريخ من شتى جوانبه(٣ج)**
و. بارتولد، **تاريخ الترك فى آسيا الوسطى**
فلاديمير تيسمانيانو، **تاريخ أوروبا الشرقية**
د.ألبرت حورانى، **تاريخ الشعوب العربية(٢ج)**
نويل مالكوم، **البوسنة**
جارى.ب. ناش، **الحمر والبيض والسود**
أحمد فريد رفاعى، **عصر المامون (٢ج)**
آرثر كيستلر، **القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم**
ناجاى متشيو، **الثورة الإصلاحية فى اليابان**
محمد فؤاد كوبريلى، **قيام الدولة العثمانية**
د. أبرار كريم الله، **من هم التتار؟**
ستيفن رانسيمان، **الحملات الصليبية**
آلبان ويدجرى، **التاريخ وكيف يفسرونه (٢ج)**
جوسيبى دى لونا، **موسولينى**
جوردون تشيلد، **تقدم الإنسانية**
هـ.ج. ولز، **معالم تاريخ الإنسانية (٤ج)**
هـ. سانت موس، **ميلاد العصور الوسطى**
يوهان هويزنجا، **اضمحلال العصور الوسطى**
هـ.ج. ويلز، **موجز تاريخ العالم**
لورد كرومر، **الثورة العرابية**
و. مونتجمرى وات، **محمد فى مكة**
ألبرت براجو، **ثورات أمريكا الإسبانية**

- **عاشرًا: الجغرافيا والرحلات**

ت.و. فريمان، **الجغرافيا فى مائة عام**
ليستردیل راى، **الأرض الغامضة**
رحلة جوزيف بتس (الحاج يوسف)

إميليا إدواردز، **رحلة الألف ميل**
رحلات فارتيما (الحاج يونس المصرى)
رحلة بيرتون إلى مصر والحجاز (٣ج)
رحلة عبد اللطيف البغدادى فى مصر
رحلة الأمير رودلف إلى الشرق (٣ج)
يوميات رحلة فاسكو داجاما
س. هوارد، **أشهر الرحلات إلى غرب أفريقيا**
إريك أكسيلون، **أشهر الرحلات فى جنوب أفريقيا**
وليم مارسدن، **رحلات ماركو بولو (٣ج)**
د. مصطفى محمود سليمان، **رحلة فى أرض سبأ**

• حادى عشر: الفلسفة وعلم النفس

جون بورر، **الفلسفة وقضايا العصر (٣ج)**
سوندراى، **الفلسفة الجوهرية**
جون لويس، **الإنسان ذلك الكائن الفريد**
سدنى هوك، **التراث الغامض: ماركس والماركسيون**
إدوارد دو بونو، **التفكير المتجدد**
رونالد دافيد لانج، **الحكمة والجنون والحماقة**
د. توماس أ. هاريس، **التوافق النفسى: تحليل المعاملات الإنسانية**
د. أنور عبد الملك، **الشارع المصرى والفكر**
نيكولاس ماير، **شارلوك هولمز يقابل فرويد**
أنطونى دى كرسبنى، **أعلام الفلسفة المعاصرة**
جين وروبرت هاندلى،**كيف تتخلصين من القلق؟**
هـــ ج. كريل، **الفكر الصينى**
د. السيد نصر السيد، **الحقيقة الرمادية**
برتراند راصل، **السلطة والفرد**
مارجريت روز، **ما بعد الحداثة**
كارل بوبر، **بحثا عن عالم أفضل**
ريتشارد شاخت، **رواد الفلسفة الحديثة**

جوزيف داهموس، **سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى**
د. روجر ستروجان، **هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال؟**
إريك برن، **الطب النفسى والتحليل النفسى**
بيرتون بورتر، **الحياة الكريمة (٢ج)**
فرانكلين ل. باومر، **الفكر الأوربى الحديث (٤ج)**
هنرى برجسون، **الضحك**
أرنست كاسيرر، **فى المعرفة التاريخية**
و. مونتجمرى وات، **القضاء والقدر**
إدوارد دو بونو، **التفكير العملى**

• ثانى عشر: العلوم الاجتماعية

د. محيى الدين أحمد حسين، **التنشئة الأسرية والأبناء الصغار**
م. و ثرنج، **ضمير المهندس**
رايموند وليامز، **الثقافة والمجتمع**
روى روبرتسون، **الهيروين والإيدز**
بيتر لورى، **المخدرات حقائق نفسية**
د. ليو بوسكاليا، **الحب**
برنسلاو مالينوفسكى، **السحر والعلم والدين**
بيتر ر. داى ، **الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى**
بيل جيرهارت، **تعليم المعوقين**
أرنولد جزل، **الطفل من الخامسة إلى العاشرة**
رونالد د. سمبسون، **العلم والطلاب والمدارس**
كارل ساجان، **عالم تسكنه الشياطين**

• ثالث عشر: المسرح

لويس فارجاس، **المرشد إلى فن المسرح**
برونو ياشينسكى، **حفلة مانيكان**
جلال العشرى، **فكرة المسرح**
جان بول سارتر، جورج برناردشو، جان أنوى **مختارات من المسرح العالمى**

هنرى باربوس، **الجحيم**
ميجيل دى ليبس، **الفئران**
روبرت سكولز وآخرون، **آفاق أدب الخيال العلمى**
يانيس ريتسوس، **البعيد (مختارات شعرية)**
ب. إيفور ايفانس، **مجمل تاريخ الأدب الإنجليزى**
فخرى أبو السعود، **فى الأدب المقارن**
سليمان مظهر، **أساطير من الشرق**
ف. ع. أدينكوف، **فن الأدب الروائى عند تولستوى**
د. صفاء خلوصى، **فن الترجمة**
بلدوميرو ليلو وآخرون، **قصص من أمريكا اللاتينية**
بورخيس، **مختارات الفانتازيا والميتافيزيقا**
مايكل كانينجهام، **الساعات**
شيكسبير، **سونيتات شيكسبير**
ثريا عريان، **حديقة الياسمين**
د. عبد الغفار مكاوى، **النور والفراشة**
إميل فاجية، **مدخل إلى الأدب**
ألكساندر سولجينيتسين، **يوم فى حياة إيفان دينيسوفيتش**
لورانس فينوتى، **اختفاء المترجم**

• **سادس عشر: الإعلام**

فرانسيس ج. برجين، **الإعلام التطبيقى**
بيير ألبير، **الصحافة**
هربرت ثيلر، **الاتصال والهيمنة الثقافية**

• **سابع عشر: السينما**

هاشم النحاس، **الهوية القومية فى السينما العربية**
ج. دادلى أندرو، **نظريات الفيلم الكبرى**
روى آرمز، **لغة الصورة فى السينما المعاصرة**
إدوارد مرى، **عن النقد السينمائى الأمريكى**
جوزيف م. يوجز، **فن الفرجة على الأفلام**
سعيد شيمى، **التصوير السينمائى تحت الماء**
دوايت سوين، **كتابة السيناريو للسينما**
هاشم النحاس، **نجيب محفوظ على الشاشة**
يوجين فال، **فن كتابة السيناريو**
دانييل أريخون ، **قواعد اللغة السينمائية**
كريستيان ساليه ، **السيناريو فى السينما الفرنسية**
تونى بار ، **التمثيل للسينما والتليفزيون**
آلان كاسبيار ، **التذوق السينمائى**
بيتر نيكولز، **السينما الخيالية**
بول وارن، **خفايا نظام النجم الأمريكى**
دافيد كوك، **تاريخ السينما الروائية**
هاشم النحاس، **صلاح أبو سيف (محاورات)**
جان لويس بورى وآخرون، **فى النقد السينمائى الفرنسى**
محمود سامى عطاالله ، **الفيلم التسجيلى**
ستانلى جيه سولومون، **أنواع الفيلم الأمريكى**
جوزيف وهارى فيلدمان، **ديناميةالفيلم**
قدرى حفنى، **الإنسان المصرى على الشاشة**
مونى براح، **السينما العربية من الخليج إلى المحيط**
حسين حلمى المهندس، **دراما الشاشة: بين النظرية والتطبيق للسينما والتليفزيون (٢ج)**
جان بول كولين، **السينما الإثنوجرافية سينما الغد**
لويس هيرمان، **الأسس العملية لكتابة السيناريو للسينما والتليفزيون**
موريس إدجار كواندوو، **نظرات فى الأدب الأمريكى**
جوديث ويستون، **توجيه الممثل فى السينما والتليفزيون**
أحمد الحضرى، **تاريخ السينما فى مصر ج٢**

- **ثامن عشر: كتب غيرت الفكر الإنسانى**

سلسلة لتلخيص التراث الفكرى الإنسانى فى صورة عروض موجزة لأهم الكتب التى ساهمت فى تشكيل الفكر الإنسانى وتطوره مصحوبة بتراجم لمؤلفيه وقد صدر منها ١٠ أجزاء.

- **تاسع عشر: الأعمال المختارة**

يوهان هويزنجا، **أعلام وأفكار**
د. مصطفى طه بدر، **محنة الإسلام الكبرى**
ت. كويلر ينج، **الشرق الأدنى**
جيمس نيومان؛ ميشيل ويلسون، **رجال عاشوا للعلم**
ابن زنبل الرمال، **آخرة المماليك**
د. محمد عوض محمد، **نهر النيل**
يعقوب فام، **البراجماتية**
بلوطرخوس، **العظماء**
آرثر كريستنسن، **إيران فى عهد الساسانيين**
أوجست دييس، **أفلاطون**
آدم متز، **الحضارة الإسلامية(٢ج)**
تشارلز ديكنز، **مذكرات بكويك جـ١**
روبرت ديبوجراند وآخرون، **مدخل إلى علم لغة النص**
محمد كرد على، **بين المدنية العربية والأوروبية**
ولفرد جوزف دللى، **العمارة العربية بمصر**

منافذ بيع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

- **مكتبة المعرض الدائم**

١١٩٤ كورنيش النيل ــ رملة بولاق ــ مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ت: /٢٥٧٧٥٣٦٧

- **مكتبة مركز الكتاب الدولى**

٣٠ ش٢٦ يوليو ــ القاهرة
ت: ٢٥٧٨٧٥٤٨

- **مكتبة ٢٦ يوليو**

١٩ ش ٢٦ يوليو ــ القاهرة
ت: ٢٥٧٨٨٤٣١

- **مكتبة شريف**

٣٦ ش شريف ــ القاهرة
ت: ٢٣٩٣٩٦١٢

- **مكتبة عرابى**

٥ ميدان عرابى ــ التوفيقية ــ القاهرة
ت: ٢٥٧٤٠٠٧٥

- **مكتبة الحسين**

مدخل ٢ الباب الأخضرــ الحسين ــ القاهرة ت: ٢٥٩١٣٤٤٧

- **مكتبة ساقية عبد المنعم الصاوى**

الزمالك ــ نهاية شارع ٢٦ يوليو من جهة أبو الفدا ــ القاهرة

- **مكتبة المبتديان**

١٣ ش المبتديان ــ السيدة زينب أمام دار الهلال ــ القاهرة

- **مكتبة ١٥ مايو**

مدينة ١٥ مايوــ حلوان خلف مبنى الجهاز
ت: ٢٥٥٠٦٨٨٨

- **مكتبة الجيزة**

١ ش مراد ــ ميدان الجيزة ــ الجيزة
ت: ٣٥٧٢١٣١١

- **مكتبة جامعة القاهرة**

بجوار كلية الإعلام ــ بالحرم الجامعى ــ الجيزة

- **مكتبة رادوبيس**

ش الهرم ــ محطة المساحة ــ الجيزة ــ مبنى سينما رادوبيس

- **مكتبة أكاديمية الفنون**

ش جمال الدين الأفغانى من شارع محطة المساحة ــ الهرم ــ مبنى أكاديمية الفنون ــ الجيزة ت: ٣٥٨٥٠٢٩١

- **مكتبة الإسكندرية**

٤٩ ش سعد زغلول ــ محطة الرمل
ت: ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

- **مكتبة الإسماعيلية**

التمليك ــ المرحلة الخامسة ــ عمارة ٦ مدخل (أ) ــ الإسماعيلية ت: ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

- **مكتبة جامعة قناة السويس**

مبنى الملحق الإدارى ــ بكلية الزراعة ــ الجامعة الجديدة ــ الإسماعيلية
ت: ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

- **مكتبة بورفؤاد**

بجوار مدخل الجامعة ناصية شارع ١١، ١٤ بورسعيد

- **مكتبة أسوان**

السوق السياحى ــ أسوان
ت: ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

- **مكتبة أسيوط**

٦٠ ش الجمهوريةــ أسيوط
ت: ٠٨٨ /٢٣٢٢٠٣٢

- **مكتبة المنيا**

١٦ ش بن خصيب ــ المنيا
ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

- **مكتبة المنيا (فرع الجامعة)**

مبنى كلية الآداب ــ جامعة المنيا ــ المنيا

- **مكتبة طنطا**

ميدان الساعة ــ عمارة سينما أمير ــ طنطا
ت:٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

- مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد
عمارة الضرائب سابقاً

- مكتبة دمنهور

ش عبد السلام الشاذلى - دمنهور

- مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة ــ المنصورة
ت: ٢٢٤٦٧١٩ /٠٥٠

- مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية "جامعة منوف"

مكتبات ووكلاء
البيع بالدول العربية

- لبنان

١ــ مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب شارع صيدنايا المصيطبة ــ بناية الدوحةــ بيروت ــ ت: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣
ص.ب: ٩١١٣ ــ ١١ بيروت ــ لبنان

٢ ــ مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب بيروت ــ الفرع الجديد ــ شارع الصيدانى ــ الحمراء ــ رأس بيروت ــ بناية سنتر ماربيا ص. ب: ٥٧٥٢/ ١١٣
فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

- سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع ــ سوريا ــ دمشق ــ شارع كرجيه حداد ــ المتفرع من شارع ٢٩ أيار. ص. ب:٧٣٦٦ ــ الجمهورية العربية السورية

- تونس

المكتبة الحديثة ــ ٤ ش الطاهر صفرــ ٤٠٠٠ سوسة- الجمهورية التونسية

- المملكة العربية السعودية

١ ــ مؤسسة العبيكان ــ الرياض (ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ ــ تقاطع طريق الملك فهد مع طريق العروبة
هاتف : ٤٦٥٤٤٢٤- ٤١٦٠٠١٨

٢ ــ شركة كنوز المعرفة للمطبوعات والأدوات الكتابية ــ جدة ــ الشرفية ــ ش الستين ــ ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة: ٢١٤٨٧ ت مكتب: ٦٥١٤٢٢٢ ــ ٦٥٧٠٦٢٨ ــ ٦٥٧٠٧٢٢ ــ٦٥١٠٤٢١

٣ ــ مكتبة الرشد للنشر والتوزيع ــ الرياض ــ المملكة العربية السعودية ــ ص. ب: ١٧٥٢٢ ــ الرياض ١١٤٩٤
ت: ٤٥٩٣٤٥١

٤ ــ مؤسسة عبد الرحمن السديرى الخيرية- الجوف ــ المملكة العربية السعوديةــ دار الجوف للعلوم ــ ص. ب: ٤٥٨ ــ الجوف ــ
هاتف: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠
فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠

- الأردن ــ عمان

١ ــ دار الشروق للنشر والتوزيع
ت: ٤٦١٨١٩٠ ــ ٤٦١٨١٩١
فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ ــ دار اليازورى العلمية للنشر والتوزيع عمان ــ وسط البلد ــ شارع الملك حسين
ت: ٩٦٢٦٤٦٢٦٦٢٦ +
تلفاكس: ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ ــ عمان: ١١١٥٢ الأردن.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

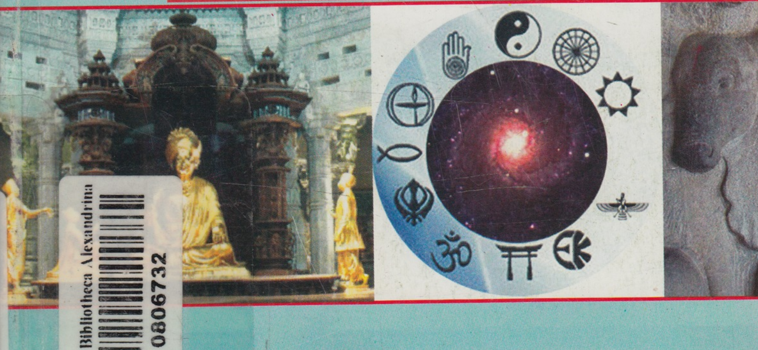
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس

www. egyptianbook org.eg

E - mail : info@egyptian.org.eg

فى هذا الجزء الثانى، يتناول باحثو هذه الموسوعة أديانًا مهمة جدًا، من حيث عدد معتنقيها على الأقل، لكنها لم تدَّع أنها نزلت من السماء، وإنما تمّ التوصّل إلى قيمها الروحية بالتأمّل والتدبّر والاستغراق، لذا أطلقوا عليها اسم أديان الحكمة، وهذه الأديان مالت إلى احتمال وجود أصول سماوية لها.

تصميم الغلاف : إبراهيم السعدنى



الهيئة المصرية العامة للكتاب

ISBN# 9789774216979
6 221149 019553

١٥ جنيهاً